Entre el cielo y la Tierra: escatología y sociedad en el mundo medieval / editado por Ariel Guiance – 1ª ed. - Buenos Aires: Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas - Instituto Multidisciplinario de Historia y Ciencias Humanas, 2009.
362 pp.; 23 x 16 cm.

ISBN 978-950-786-772-9

1. Historia de la Edad Media. I. Guiance, Ariel, ed. II. Título
CDD 940.1

Hecho el depósito que dispone la ley 11.723

Esta primera edición se terminó de imprimir en
Primera Clase, California 1231,
Buenos Aires, República Argentina,
en diciembre de 2009.

Introducción

LA ESCATOLOGÍA, ENTRE HISTORIA Y FUTURO

ARIEL GUIANCE

> *Hemos de pensar, hermanos amadísimos, y reflexionar sobre lo mismo: que hemos renunciado al mundo y que vivimos aquí durante la vida como huéspedes y viajeros. Abracemos el día que a cada uno señala su domicilio, que nos restituye a nuestro reino y paraíso, una vez escapados de este mundo y libres de sus lazos.*
>
> Cipriano, *De mortalitate*, 26

Cuando, a mediados del siglo III, Cipriano de Cartago redactaba su *De mortalitate*, afirmaba en él un principio que será paradigmático a lo largo de la Edad Media: la idea del hombre como *homo viator*, transeúnte, simple figura de paso en un tiempo y un espacio terrenos, a la espera de alcanzar su auténtica patria, el ámbito celestial. Esa proyección constante hacia el futuro (tanto respecto del individuo como de toda la comunidad cristiana) guiará buena parte del pensamiento de los sectores letrados del pasado, que indagaron de manera permanente sobre temas tales como qué ocurre después de la muerte física, qué porvenir le aguarda al alma en el más allá, qué sucederá el día del Juicio final, qué características presentan los espacios sobrenaturales y un largo etcétera.

Ese conjunto de interrogantes ha sido tradicionalmente agrupado en lo que solemos llamar "escatología", en su sentido etimológico griego "tratado de lo último". De tal manera, la escatología habrá de atender lo que acontecerá al "final de los tiempos" o, en el lenguaje teológico actual, "la doctrina de las últimas cosas (*éschata*)"[1]. Se trata de un concepto que, como tal, no aparece en el texto bíblico ni en la literatura patrística. El mismo fue acuñado por Karl Bretschneider a principios del siglo XIX "para designar lo que tradicionalmente se llamaban *novissimi, res novissimae*"[2]. En la actualidad, el vocablo se aplica –en

---

[1] G. FILORAMO, "Escatología", en Angelo de BERARDINO (ed.), *Diccionario patrístico y de la Antigüedad cristiana*, Salamanca, Sígueme, 1998, t. I, p. 733.

[2] *Ibidem*.

algunos casos, de manera indiscriminada– para caracterizar un conjunto bastante heterogéneo de nociones que no siempre pueden calificarse de "escatológicas", en sentido estricto. Tal circunstancia ha motivado que muchos especialistas modernos desaconsejen su utilización. Otros, en cambio, suelen restringir su alcance a tres *éschata* (parusía, resurrección, juicio), en tanto un tercer grupo incluye temas como "la muerte, la condenación, el purgatorio, el fin del mundo, la bienaventuranza final, el ofrecimiento al Padre"[3]. Análogamente, la crítica suele distinguir entre una escatología personal (que atañe al fin del hombre como individuo), otra colectiva (esto es, concerniente al fin de la humanidad) y una tercera cósmica (que abarca las teorías acerca del fin del mundo). En cualquiera de estos dos últimos contextos, cabe advertir –como algunos han señalado– que la escatología cristiana "no se refiere tanto al *conocimiento anticipado del futuro* o bien a un *conocimiento descriptivo o representativo del más allá o de la realidad que se ofrece tras la muerte*"[4]. Su alcance es mucho más amplio, según veremos, dando continuidad a la historia de la salvación y reduciendo los tiempos posibles (en particular, el presente y el futuro) en un mismo universo de ideas. De hecho, el primer desarrollo importante del pensamiento escatológico se vincula, entre otras cosas, con el convencimiento de que el segundo retorno de Jesús no era una circunstancia tan inmediata como lo suponían muchos de los cristianos primitivos. Por ello, fue preciso meditar con mayor profundidad acerca del alcance que tenía la vida del hombre en la Tierra y de la dimensión que ésta adquiriría tras su ingreso al mundo de ultratumba. Esa meditación llevaría, por su parte, a la necesidad de interpretar el mensaje evangélico ya sea en sentido alegórico o bien reduciéndolo a lo individual, "opuesto a lo cósmico"[5].

Esas mismas concepciones sobre el devenir del alma en el más allá deben insertarse, por otro lado, dentro de la idea fundamental del pensamiento cristiano acerca del "cuerpo encarnado" –idea que Cullmann suponía surgida en el contexto religioso hebreo, que se desvinculaba, de tal modo, de la tradición clásica–. Esta noción tendría mayor relevancia al unirse con la creencia en la resurrección de Cristo, que –según el mismo Cullmann– alcanzaría un efecto inmediato sobre nuestros cuerpos: "aquí y ahora el cuerpo puede estar sujeto a la actividad dadora de vida del Espíritu Santo aunque su transformación en un cuerpo espiritual sólo es posible cuando todas las cosas sean creadas de nuevo por el Espíritu"[6]. Con ello, la reflexión escatológica no sólo vislumbra un hori-

---

3 *Ibidem*.

4 Sergio Tommaso STANCATI, *Escatologia, morte e risurrezione*, Nápoles, Domenica Italiana, 2006, pp. 14-15. Subrayado en el original.

5 F. L. CROSS (ed.), *The Oxford Dictionary of the Christian Church*, Oxford, Oxford University Press, 1978, p. 469.

6 Oscar CULLMANN, "The Proleptic Deliverance of the Body according the New Testament", en *The Early Church. Studies in Early History and Theology*, Filadelfia, Westminster Press, 1956, p. 173 –se trata de la traducción de un artículo que, en francés, apareciera diez años antes en el volumen homenaje a Karl Barth publicado en Neuchâtel–.

zonte conceptual en torno a la propia noción de individuo y su relación con la divinidad sino que avanza decididamente a fin de demostrar la integración entre ese individuo (en tanto unión de cuerpo y alma) con el destino general de la humanidad y de la Iglesia (concebida igualmente como una relación entre un cuerpo y su alma respectiva).

Los trabajos que se presentan a continuación intentan indagar, precisamente, sobre esos múltiples aspectos del pensamiento religioso y filosófico, tal como se plantearon en un espacio y un momento dados: el mundo mediterráneo medieval. Época de definición de diversas categorías ideológicas, la Edad Media hará especial hincapié en esa interrogación sobre el porvenir del hombre y de los tiempos, ofreciendo una larga serie de tradiciones discursivas acerca de esos temas, tradiciones que tendrán una notoria trascendencia y serán objeto de debate hasta la actualidad. En esa especulación, uno de sus principios básicos más significativos radica en el convencimiento de que todo lo que sucederá en el final ya tiene su concreción en el presente. De tal manera, el fin está resumido en ese presente o, lo que es lo mismo, el presente sólo es inteligible en función de su correspondencia con el fin. Así, la escatología supone una interpretación temporal (y, como tal, histórica) del fenómeno religioso. En otros términos, "la escatología representa el «no ahora» del conocimiento pleno del misterio pero, al mismo tiempo, en el ámbito eclesial, la escatología representa lo «ya» anticipado, lo «ya» visto…"[7].

Según Bernard McGinn, tres son los apartados específicos en que habrá de canalizarse el pensamiento escatológico medieval que respondía a esa matriz temporal o histórica. El primero corresponde a la "escatología no apocalíptica" –cuyo primer representante será san Agustín–, que reconocía estar viviendo la sexta y última edad del mundo pero que declaraba ignorar cuándo sobrevendría el fin[8]. El segundo englobaría la escatología apocalíptica imperial, "ligada a la tradición extrabíblica de los oráculos sibilinos"[9], que nutriría buena parte de la ideología política de la época, en particular en períodos de crisis. Por último, la tercera tendencia suponía que el fin de los tiempos era previsible, dando lugar a una serie de teorías (de las cuales quizás la más famosa es la elaborada por Joaquín de Fiore) acerca del instante preciso en que se produciría ese fin y las circunstancias que rodearían tal hecho.

Ahora bien, desde otro punto de vista, varios especialistas sugieren que el pensamiento escatológico en general –y el medieval, en particular– no debe ser clasificado en función de dicho criterio histórico sino más bien en base a su contexto argumental. Por lo mismo, estiman que podría realizarse igualmente una tripartición discursiva entre los siguientes aspectos: "de lo colectivo a lo

---

7 STANCATI, *op. cit.*, p. 19.

8 Cfr. Bernard McGINN, "Eschatologie", en André VAUCHEZ (ed.), *Dictionnaire encyclopédique du Moyen Age*, París, Cerf, 1997, t. I, p. 539. Cfr., del mismo autor, su *Visions of the End. Apocalyptic traditions in the Middle Ages*, Nueva York, Columbia University Press, 1998.

9 *Ibidem*.

individual, de lo temporal a lo que está más allá del tiempo o es atemporal, de un énfasis en el espíritu a un sentido de encarnación o de auto-reencarnación"[10]. Esos tres conjuntos habrán de caracterizar, pues, una "escatología de la resurrección, una escatología de la inmortalidad y una escatología del apocalipsis"[11].

Una y otra perspectiva –la escatología como fenómeno ligado a la especulación sobre el devenir o como instancia de comprensión filosófico-espiritual– están presentes en los trabajos aquí presentados. Sus autores, especialistas tanto en historia como en filosofía, historia del arte y literatura, tienen en común el haber apelado a un mismo criterio metodológico: el hecho de ubicar los documentos empleados por cada uno en sus investigaciones –ya sean escritos como iconográficos– en sus respectivos contextos de producción y difusión. Así, todos ellos buscaron explicar las variables que motivaron que determinados temas "escatológicos" se hayan planteado en ciertas circunstancias y el por qué de los cambios internos y características de dichos temas. El planteo general de esta obra, por ende, no se concentrará mayormente en lo teológico (aunque, como es natural, la influencia de la teología será más que evidente) sino que nos preocupa, en cambio, cómo y por qué se forjaron determinadas tradiciones del pensamiento relativas al más allá y al fin de los tiempos –entre otros tantos alcances del problema escatológico–.

Así, en todos los casos, la orientación general dada a los artículos respondió a las líneas de investigación planteadas en el proyecto que agrupara inicialmente a los redactores de estos trabajos: un estudio de la manera en que cada comunidad histórica –dentro del período considerado– elaboró su propio concepto escatológico y cómo plasmó, a través de él, sus ideales y esperanzas colectivas. En otros términos, lo que se trata de ponderar son algunas de las variantes que sufrió la noción de escatología en la historia medieval, determinando la relación que tuvieron dichas variaciones con los cambios experimentados por la sociedad a lo largo de esos siglos. Así, un primer conjunto de trabajos incluidos en esta compilación abordó tal perspectiva para el área del Mediterráneo oriental, considerando diversas fuentes y circunstancias. En esta línea de investigación, por ejemplo, Pablo Cavallero estudió la manera en que Dionisio Areopagita elaboró las bases místicas de la escatología oriental, subrayando –entre otras cosas– esa suerte de equiparación que hizo este pensador entre la muerte del hombre y el deceso de Cristo. Con ello, la muerte pasa a ser una cualidad abstracta con posibilidad de vida, en el sentido de paso hacia un estadio mejor, una búsqueda ascética de Dios que lleva al ser humano a asimilarse a Él. Por su parte, dentro del mismo *corpus* regional, Julio Lastra expurgó una hagiografía, la *Vida de Simeón, "Loco por causa de Cristo"* de Leoncio de Neápolis, rastreando el problema de la muerte del santo y su inserción en el más allá, según la concepción de

---

[10] Caroline Walker BYNUM y Paul FREEDMAN, "Introduction", en *Last Things. Death and the Apocalypse in the Middle Ages*, Filadelfia, University of Pennsylvania, 2000, p. 5.

[11] *Ibidem*, p. 7.

la sociedad bizantina del siglo VII –momento de redacción del escrito–. Notable en este sentido es la semejanza que busca el autor de dicha hagiografía entre la muerte de Simeón y la de Cristo, al punto de que el cuerpo del primero es "trasladado" al más allá, sin dejar rastros terrenos de su cadáver (lo que contradice la teoría medieval sobre el valor de las reliquias de los santos). En tercer término, Pablo Ubierna abordó la escatología de contenido apocalíptico en la tradición siríaca a través de un apócrifo de ese siglo VII –el *Apocalipsis siríaco de Daniel*–, subrayando la idea de "fin de la historia" y su relación con el contexto político en que fue compuesta la obra. Finalmente –para terminar este grupo de estudios centrados en el área oriental–, Héctor Francisco concluyó el análisis de la región al estudiar el problema de la muerte del emperador según la *Tashitā de-qadyshā Maūryqā Malkhā d^e Rhomyē*, texto probablemente redactado en los ambientes monásticos del imperio sasánida de la primera mitad del mismo siglo VII que trasluce la difícil relación existente entre los grupos monásticos de Irán y la monarquía local –a la que se veía como capaz de asegurar la pervivencia de la religión cristiana en el área pero no se la interpretaba como garantía del orden divino en la Tierra–.

Ya dentro del marco geográfico de la Europa occidental, un segundo grupo de estudios se concentró en la manera en que el discurso eclesiástico medieval consideró el problema del más allá y del destino del alma tras la muerte. Análogamente, se estudiaron los parámetros establecidos por la jerarquía eclesiástica en lo que se refiere a los espacios sobrenaturales –parámetros sujetos, igualmente, a circunstancias históricas precisas–. Así, se intentaron describir los «modelos ideales» de paraíso, infierno y purgatorio que surgieron en distintos momentos de la Edad Media, según dicha óptica canónica. Análogamente, esa consideración fue ampliada a los habitantes de cada uno de esos ámbitos ultramundanos, cuyo accionar dependía de su posición en el programa divino. Esta última perspectiva fue trabajada por Hernán Garófalo, subrayando la construcción del poder diabólico que figura en uno de los textos claves en torno a este tema, los *Diálogos* de Gregorio Magno. Desde su perspectiva, el acento pastoral impuesto por san Gregorio a sus descripciones de la acción demoníaca no sólo sirvió para canalizar una conducta humana hacia un programa al que se entendía como paradigmático sino que también actuó como elemento de definición del modelo de santidad propuesto por este autor (modelo al que se entiende, entre otras cosas, como un contrapunto necesario a la participación del diablo en la Tierra). Por su parte, desde la óptica que considera los espacios sobrenaturales (y no tanto sus posible habitantes), en mi caso particular he estudiado las distintas tradiciones relativas al purgatorio que surgieron en la España de tiempos visigodos. En este último sentido, intenté destacar la contradicción existente entre el mensaje litúrgico y canónico godo (que muestra un llamativo silencio sobre el tema) y la literatura patrística (que se explayó sobre el mismo), buscando una aparente solución a tal contradicción. Dicha solución se sustenta en la necesidad de recordar el contenido y destinatario de cada mensaje elaborado en torno a este problema. En tercer término, Gerardo Rodríguez analizó de qué manera fueron presentados el infierno y el cielo en los *Milagros de Guadalupe*,

corpus de textos inédito del siglo XV. En particular, subrayó cómo se articularon las tradiciones de enfrentamiento entre cristianos y musulmanes (tema omnipresente en los *Milagros*) a las que se interpretaba como reflejo de la oposición entre el mundo celestial y el mundo infernal.

Un tercer apartado lo constituyen tres trabajos vinculados a un problema presente en el análisis de la escatología medieval: el entrecruzamiento de discurso oficial y tradiciones populares. En este sentido, se determinó de qué forma las construcciones discursivas acerca del más allá –conocidas sólo en virtud de su redacción por parte de los sectores letrados– revelan una serie de elementos particulares, posibles concesiones a las expectativas populares. Este último aspecto fue particularmente considerado en función de la literatura que describe viajes a los distintos espacios celestiales o infernales, protagonizados por determinados personajes –asunto que motivó una larga controversia dentro del cuerpo religioso y entre ciertos pensadores laicos–. Este problema preocupó a Constanza Cavallero en su análisis del *Viatge del vescomte Ramón de Perellós i Roda al Purgatori de Sant Patrici*, texto catalán del siglo XIV que sirvió para justificar una tradición cultural (como la del citado purgatorio) y un problema político (ya que se trataba de determinar en qué región del otro mundo se encontraba el rey de Aragón, Juan I). En este caso, ese cruce de paradigmas se une con un problema específico: la relación entre justificación del poder y participación de la nobleza en él. Así, el *Viatge* subraya una unión entre criterios estrictamente escatológicos con el deseo de demostrar cómo se articulaban los distintos sectores que integraban el sistema de gobierno de la monarquía aragonesa bajomedieval. En esa misma línea (esto es, mensaje escatológico reglamentado y problemas sociales), Gustavo Giordano estudió una tradición local muy particular, la llamada *Mesnada Hellequin*, cortejo de muertos que solía aparecer en ciertas fechas del año –entre otras cosas, para transmitir determinados mensajes a los vivos–. A su criterio, lo que expone dicha mesnada es un juego de imágenes que buscan disciplinar los excesos de esa misma nobleza medieval, en función de las noticias que ciertos difuntos comunican en su aparición terrenal.

Las complejas relaciones entre lo dogmáticamente admitido y lo socialmente aceptado también figura en el artículo de Laura Quiroga, que emplea como recurso documental los milagros soteriológicos contenidos en las *Cantigas de Santa María*, célebre colección de poemas, compilados en la corte castellana de Alfonso el Sabio, a lo largo del siglo XIII. En especial, se consideraron aquellos aspectos vinculados a la escatología individual, identificando el comportamiento que los autores de esas cantigas aconsejaban para el instante de la muerte y la participación que le asignaban a la Virgen en el momento del juicio en el más allá –subrayando su papel maternal respecto de los difuntos–. Por último, esa dimensión de ultratumba también está presente en otra fuente, el *roman de Cleriadus et Meliadice*, texto borgoñón del siglo XV analizado por Lidia Amor. Su perspectiva literaria (en el sentido de un mundo formado a partir de vocablos, capaces de crear y actualizar los espacios sobrenaturales), encuentra su cauce en la relación que establece la autora del artículo

entre esas instancias del devenir tras la muerte y las sucesivas etapas que atraviesa el héroe en esta vida. A su juicio, la irrupción del más allá en este relato parece tener un valor exegético, provocando en algunos casos la mencionada distancia entre normativa eclesiástica y la cultura medieval (en un sentido amplio del término).

Por último, dos estudios enfocan igualmente ese problema del otro mundo pero a partir de una documentación distinta: la iconográfica. Así lo hicieron Ofelia Manzi y Jorge Bedoya al analizar representaciones pictóricas desde tiempos antiguos hasta la Edad Media, demostrando cómo el cristianismo de esta última época sintetizó viejas tradiciones mediterráneas a la hora de imponer su propio discurso sobre el tema (en especial, acerca del paraíso terrenal y celestial). Con un recorrido más regionalizado (localizado en la Península ibérica), Nora Gómez estudió la iconografía medieval elaborada en ese espacio acerca del infierno, rastreando igualmente los precedentes antiguos sobre el asunto y centrándose en las célebres ilustraciones de los llamados *Beatos*, manuscritos que transmiten el *Comentario al Apocalipsis* redactado por el Beato de Liébana en el siglo VIII. En especial, la autora ha destacado la variedad de recursos (tanto literarios como orales) que pudieron haber influido en la composición de esas miniaturas, así como la probable apropiación de motivos del infierno musulmán y el hecho de que estas representaciones son mucho más ricas en su detalle que las genéricas alusiones sobre el ámbito demoníaco que ofrece el texto al que ilustran.

* * *

Todo este trabajo fue llevado a cabo por un grupo de investigadores y becarios de diversas instituciones argentinas (el Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas –CONICET– y las Universidades Nacionales de Buenos Aires, Córdoba, General Sarmiento y del Sur), quienes se nuclearon para indagar qué pensaban sobre la vida, la muerte y el más allá nuestros ancestros medievales. Sus distintas orientaciones de estudio y formación (como mencionamos antes, la historia, literatura y filología, historia del arte y filosofía) han permitido abordar el asunto en cuestión con un criterio amplio, en una perspectiva sin dudas multidisciplinaria. Esa tarea fue posible, además, gracias a la financiación aportada por la mencionada institución, organismo a quien debemos reconocerle su apoyo para llevar a buen término esta labor (encuadrada en el marco de su programa de Proyectos de Investigación Plurianual, PIP). Como director de este equipo de trabajo, esa gratitud no estaría completa si no destacara la capacidad, profesionalismo y esfuerzo de los participantes del mencionado proyecto, quienes me acompañaron en esta empresa y a quienes les corresponde todo lo relevante que pudiera haber en este libro.

En suma, estas páginas esperan avanzar sobre un terreno (el escatológico) plagado de contradicciones, de caracterizaciones difusas y de polémicas encendidas. Como bien señalaran Bynum y Freedman, “la escatología medieval fue, como la vida, profundamente inconsistente. Quizás la escatología es, en la tra-

dición occidental, el aspecto más paradójico de la religiosidad"[12]. De esa paradoja se da cuenta a continuación, adentrándonos en un más allá de ideas y tradiciones.

[12] BYNUM y FREEDMAN, *op. cit.*, p. 9.

PASAJES Y MUTACIONES: EL ESPACIO Y SIGNIFICADO DE LO MARAVILLOSO EN EL *ROMAN* DE *CLERIADUS ET MELIADICE*

LIDIA AMOR
(CONICET - Universidad de Buenos Aires)

I. Primera Parte

I.1. Algunas reflexiones acerca del más allá y sus manifestaciones

Los textos literarios medievales constituyeron un ámbito ideal para la plasmación del más allá y sus manifestaciones; su análisis permite formalizar ciertas deducciones elementales que precisan ese universo desgajado, en principio, de la vida cotidiana medieval. El más allá representa un espacio y un tiempo y contiene objetos y seres cuyo rasgo fundamental es la alteridad respecto de quien los designa, experimenta o divulga. Esta característica básica permitió el desarrollo de nuevas especulaciones que redundaron en una amplificación del mundo objetivo conocido y de las posibilidades interpretativas de los fenómenos.

Desde la visión de un "aquí y ahora", el más allá puede remitir a un tiempo pretérito e irrecuperable, aunque, en la mayoría de los casos, hace explícita la ausencia de cronología ya que pasado, presente o futuro no son categorías que le sean inherentes. Asimismo, su espacio no se incluye en el humano –aunque sus ocurrencias logren ingresar en este–; posee una geografía fluctuante y de contornos poco nítidos en la que se desencadenan sucesos y habitan seres ausentes en los dominios de lo real cotidiano. Universo poblado por formas extrañas, diversas, atemporales que recorren una topografía "otra" y que, no obstante, se revelan al hombre medieval gracias al poder evocador de la palabra.

Si la palabra instituye el más allá, su existencia es el resultado de la capacidad que posee de transmutarse en relato, por cuanto su devenir se tornará pleno únicamente mediante la narración. Esta permitirá organizar un mundo que se presentaría de manera caótica a falta de vocablos y brindará una existencia acorde con la experiencia humana a los fenómenos inscriptos dentro de su órbita. Luego, la diferenciación (es decir, la definición y ordenamiento) de sus seres y objetos establecerá los vínculos que estos mantuvieron con tradiciones discursivas específicas y permitirá que el investigador literario proponga una sistematización de los testimonios en función de tipologías textuales específicas.

El más allá resulta ser, por tanto, un cronotopo sin representación en la realidad en que se actualiza mediante esa palabra fundadora[1] y que se explicita cuando uno de sus entes se muestra ante un sujeto, produciendo una semiosis de efectos profundos sobre el mundo de lo sensible. La aparición, además, atrae y determina otros elementos –también lingüísticos– que, con el correr del tiempo y de la letra, se transformarán en fórmulas con valor primordialmente indicial.

El contacto con el más allá trasluce la imposibilidad de explicarlo en función de elementos que le sean ajenos, pues su asimilación a parámetros subjetivos siempre deja un remanente de indefinición. Al enfrentar un suceso del más allá, el individuo (se) interroga sobre su origen o funcionalidad y solicita una explicación tanto para apre(he)nderlo como para ubicarlo bajo el dominio de alguna potestad. La respuesta, si existe, es parcial y remite a las leyes de ese otro mundo, las cuales se aceptan porque se hallan legitimadas, en particular, por la Biblia. Ulteriormente se incorporarán otros hechos, dependientes de las creencias de culturas tradicionales acondicionadas al pensamiento cristiano[2].

Este entramado legitimador justifica la fragmentación espacial del más allá y la disposición de sus objetos y seres en función de la visión cristiana. Dios, el diablo o las tradiciones paganas (bajo el tamiz del cristianismo) ejercerán su poder y lograrán integrar esa alteridad a un mundo cotidiano sin perder, por ello, su condición de otredad. La resignificación de las creencias paganas, a partir de la óptica cristiana, explica el surgimiento y desarrollo de lo maravilloso, zona alternativa en la cual la fuerza divina se encuentra tensionada por la demoníaca[3] y donde cobra relevancia un discurso centrado más en el hombre que en la divinidad.

Se instaura, en consecuencia, una fenomenología del más allá conformada por dos etapas: la primera en la que el individuo ve o escucha un suceso extraordinario –calificativo que no involucra necesariamente el rasgo sobrenatural sino que marca la diferencia con lo conocido[4]– y en relación con el cual experimenta un proceso emocional y cognitivo: la percepción, visual o auditiva, genera

---

[1] Dada su relación con el discurso, empleo el verbo "actualizar" en la acepción de "hacer que los elementos lingüísticos abstractos o virtuales se conviertan en concretos e individuales, constituyendo mensajes inteligibles" de acuerdo con la definición provista por el *Diccionario de la lengua española*, vigésima segunda edición.

[2] Véase Jacques LE GOFF, "Culture cléricale et traditions folkloriques dans la civilisation mérovingienne", en *Un Autre Moyen Âge*, París, Gallimard, 1999, pp. 217-228.

[3] No hago referencia al concepto de *fantasticus* porque considero que dicha noción introduce un problema distinto a la exposición desarrollada en estas páginas. Cfr. Francis DUBOST, "Merveilleux et fantastique au Moyen Âge: positions et propositions", *Revue des Langue Romanes*, 100.2 (1996), 1-35 y Christine FERLAMPIN-ACHER, *Merveilles et topique merveilleuse dans les romans médiévaux*, París, Champion, 2003.

[4] Francis DUBOST, *L'autre, l'ailleurs, l'autrefois. Aspects fantastiques de la littérature narrative médiévale (XIIe-XIIIe siècles)*, París, Champion, 1991, p. 61.

una reacción (admiración, sorpresa o temor) que, en una segunda etapa, desembocará, indefectiblemente, en un cuestionamiento.

La réplica es esencial no sólo para dilucidar el hecho sino también para generar un relato en abismo (porque se contará tanto las causas de su existencia como las derivaciones que su ocurrencia tendrá en el momento de su enunciación): de allí que las posibilidades narrativas sean infinitas, como lo ejemplifica la literatura de materia bretona o la hagiografía en lengua vernácula o en latín. La respuesta permitirá, por último, clasificar el hecho dentro de las tres categorías definidas por Jacques Le Goff[5]: *miraculosus*, *magicus* o *mirabilis*.

La revelación que se desprende del interrogatorio ordena y clasifica no sólo el fenómeno sino, en especial, el más allá. Se trate de un milagro, de un suceso mágico[6] o maravilloso, su codificación es posible en función del relato que se introduce a continuación. No obstante, su significancia[7] estará determinada por la información recibida y por la adecuada interpretación de indicios colaterales –y subordinados – al suceso en cuestión.

Como se observa, el más allá y sus manifestaciones no constituyen un universo prescrito desde su origen: representa un territorio amorfo que solo puede delimitarse cuando entra en contacto con un hombre y cuando logra materializarse mediante la palabra que lo enuncia. Su parcelación influyó, asimismo, en las creencias sobre el más allá de culturas autóctonas, que fueron absorbidas y repartidas como sucesos inscriptos en ámbitos regidos por Dios o por el diablo. No obstante, en el siglo XII, el folklore de raíz pagana conquistó cierta independencia[8] y pobló una zona fluctuante que adicionó una perspectiva horizontal y humana (aunque se encuentre regida por Dios o por el diablo) a la vertical y divina.

Creo que un ejemplo paradigmático de lo expresado hasta el momento lo constituye el célebre *Conte du Graal* de Chrétien de Troyes. Sin intención de engrosar la inabarcable bibliografía que el *roman* generó y sigue produciendo

---

5 Jacques LE GOFF, *Lo maravilloso y lo cotidiano en el Occidente medieval*, Barcelona, Gedisa, 1986.

6 Respecto de la magia en la cultura medieval, retomo los comentarios de Richard KIECKHEFER, *La magia en la Edad Media*, Barcelona, Crítica, 1992, p. 18: "en realidad, para muchos autores de la Europa medieval, cualquier tipo de magia era, por definición, diabólica; no todo el mundo estuvo de acuerdo en que existiera la magia natural, diferenciada de la diabólica".

7 Rescato este concepto en la acepción de Roland Barthes "cuando el texto se lee (o escribe) como un juego móvil de significantes, sin referencia posible a uno o a varios significados fijos, es preciso distinguir claramente la significación –que pertenece al plano del producto, del enunciado, de la comunicación– del trabajo significante que, por su parte, pertenece al plano de la producción, de la enunciación, de la simbolización: a este trabajo se le llama *significancia*. La significancia es un *proceso* durante el cual "el sujeto" del texto, al escaparse de la lógica del *ego-cogito* e inscribirse en otras lógicas (la del significante y la de la contradicción), forcejea con el sentido y se deconstruye ("se pierde")", Roland BARTHES, "Teoría (del texto)", *Variaciones sobre la escritura*, Buenos Aires, Paidós, 2003, p. 144.

8 Erich KÖHLER, *L'aventure chevaleresque: idéal et réalité dans le roman courtois*, París, Gallimard, 1974.

en la crítica medievalista, me interesa destacar los siguientes puntos en relación con la exhibición de fenómenos del más allá y su posibilidad de ser representados a partir de una respuesta que organice ese territorio de acuerdo con la preceptiva cristiana.

Cuando Perceval es testigo de la procesión del Grial en el castillo del rey Pescador, destruye toda posibilidad de liberar el reino de una maldición, puesto que no formula la pregunta adecuada: el joven permanece mudo[9] ante la aparición del Grial y de la lanza que sangra. La falta de interrogación significó una ausencia de respuesta que permitiera ordenar ese mundo y, transitivamente, el del héroe. Las continuaciones en verso y en prosa retomaron el enigma de forma implícita y se consagraron a elucidarlo en función de la exégesis evangélica. En consecuencia, se desplegó la pletórica materia del Grial, núcleo temático de una literatura que intentó desentrañar correctamente los significados de dos objetos pertenecientes a un más allá que Chrétien de Troyes no había logrado caracterizar.

Si bien es cierto que el *Conte du Graal* quedó inconcluso, circunstancia que impide saber si su autor ya planeaba una respuesta orientada hacia los márgenes hagiográficos, el *roman* demuestra que el suceso pudo haber transitado los caminos del milagro, de la magia o de lo maravilloso bretón justamente debido a su condición de misterio irresuelto. Es únicamente la respuesta que los continuadores proporcionaron la que acercó lo maravilloso a lo escatológico cristiano.

I.2. Materia artúrica y literatura del Grial: la resignificación de la mitología bretona

Este ejemplo muestra la relevancia que tuvo el siglo XII como punto de inflexión en la configuración del más allá, pues fijó una comprensión de esta categoría como espacio parcelado de manera tripartita –explicitado a través del milagro, la magia o la maravilla–. Esta fragmentación se reunificará, en el siglo siguiente, entre otros, en *Le roman du Graal* de Robert de Boron, el cual ensambla el discurso hagiográfico y alegórico (*Joseph*), el relato mítico (*Merlin*) y la consagración terrenal de la trascendencia humana (*Perceval*). Cuando la materia artúrica se complementó con la del Grial, la verticalidad de la hagiografía se cruzó con la horizontalidad de lo maravilloso bretón y estableció un territorio

---

9 Cuando más tarde Perceval encuentra una doncella –quien resulta ser su prima–, ella explicará las razones de su silencio (generado por el pecado que el joven habría cometido contra su madre) y de las consecuencias de su mutismo pero nada aclara sobre el significado de los objetos. FERLAMPIN ACHER, *op. cit.*, p. 254, ya había previsto esta desviación: “le merveilleux dans nos textes repose à la fois sur l'affirmation d'un sens ultime et la possibilité d'une explication définitive et sur l'escamotage permanent de celui-ci (…)”.

particular para los objetos y sucesos que, en principio, se encontraban apartados[10].

En el siglo XIII, por ende, la literatura del Grial transgredió los límites exegéticos impuestos tanto a lo maravilloso de procedencia bretona como a las manifestaciones propias de Dios en la tierra[11]. La maravilla de índole profana cuya glosa remite, con frecuencia, a mitos fundacionales, pudo apropiarse de una interpretación orientada hacia la trascendencia humana. Asimismo, el espacio se concentró en una topografía que fusionaba el cielo con el inmenso e impenetrable bosque. Las maravillas de Bretaña instituyeron, tal como se enuncia en la *Queste du Saint Graal*, una nueva funcionalidad para la aventura caballeresca y su protagonista. Finalmente, el tiempo de las fundaciones míticas dio paso a una historia de carácter escatológico.

Estos cambios trajeron como última consecuencia una resignificación de la escisión entre hecho *miraculosus* y *mirabilis* por cuanto lo maravilloso en la literatura del Grial resulta ser una manifestación de la omnipotencia divina. Pese a ello, no toda la narrativa en lengua vernácula se adaptó a esta tipología textual sino que se preservó un área de producción literaria que adhirió a una representación de lo maravilloso (en especial, el feérico) tal como se había desarrollado en el primer *roman* del siglo XII.

En efecto, el *roman* en verso del siglo XIII[12] iluminó el vínculo genético que lo maravilloso bretón mantuvo con los textos de caballería, por cuanto el acontecimiento extraordinario inauguraba, habitualmente, la salida a la aventura, circunstancia que conducía, con frecuencia, al encuentro con lo sobrenatural. Este rasgo del relato deviene, en siglos subsiguientes, una fórmula en la que abrevan los escritores bajomedievales.

El comentario precedente puede carecer de precisión si se traza una línea recta entre el *roman* del siglo XIII y el de los siglos siguientes. En realidad, la narrativa ficcional del último periodo no ha sido objeto de estudio en relación con lo maravilloso[13]. Posiblemente, esta falta se deba a que el *roman* tardome-

---

[10] Las aventuras de Bretaña representan el comienzo de lo maravilloso y su desciframiento constituye el fin no sólo de los sucesos extraordinarios sino también del reino artúrico.

[11] Es claro que lo maravilloso folklórico es dominado por la potestad divina pero no siempre esta autoridad constituye la génesis inmediata de los fenómenos sino que se trata de un poder último dentro de una cadena jerárquica. La maravilla depende de Dios porque forma parte de sus misterios, no porque Este se manifieste a través de ella.

[12] Entre ellos, es necesario mencionar los textos consagrados al personaje de Gauvain (*Mule sans frein*, *Chevalier à l'épée*, *L'Âtre perillleux*, *La Vengeance Raguidel*, etc.) y otros como *Bel Inconnu*, *Gliglois*, *Meraugis*, *Hunbaut*, etc.

[13] Algunos trabajos recientes, entre los que se encuentran las investigaciones de Christine Ferlampin Acher intentan cubrir esta área de vacancia. Sin embargo, todavía no se ha examinado lo maravilloso en función de la producción bajomedieval *per se* y su contacto con el mundo artístico e intelectual del momento. FERLAMPIN ACHER (*op. cit.*), por ejemplo, estudia la fenomenología de la maravilla en la narrativa vernácula desde el siglo XII hasta el XIV, dejando de lado tanto la creación posterior como un análisis centrado en la serie literaria de dicha época.

dieval fue considerado, hasta épocas no muy lejanas, una pálida copia de modelos antiguos, circunstancia que incide sobre el examen de lo maravilloso en la producción ficcional de esa época. Es posible, sin embargo, superar esta tendencia si se tiene en cuenta que la creación poética medieval está signada por un doble movimiento, establecido por la tradición literaria: el de la reproducción o modificación de textos previos a partir de la reescritura. Si la narrativa imita y reformula los modelos cristalizados, lo maravilloso estará condicionado también por dichos arquetipos y, al mismo tiempo, introducirá variantes que reflejen un distanciamiento respecto de estos últimos en función de las tendencias culturales e intelectuales del momento de producción.

En síntesis, desde la alta Edad Media es posible observar la lenta mutación del más allá hacia una categoría del imaginario medieval reglamentado por la exégesis cristiana. En un primer momento, su segmentación subsumirá los componentes de las mitologías paganas hasta brindarles una explicación acorde con las Sagradas Escrituras. Pese a ello, no toda la literatura experimentó el mismo proceso: algunos testimonios –en particular los textos ligados al discurso hagiográfico o el *roman* artúrico posterior a Chrétien de Troyes– preservaron las fronteras entre la mitología cristiana y la procedente del folklore. En este proceso de diferenciación, la reescritura cumple un papel fundamental, no sólo porque garantiza la tradición sino porque glosa y adapta antiguas creencias a los factores coyunturales que penetran en el campo de la creación poética.

I.3. Las maravillas de Bretaña en la narrativa bajomedieval francesa

Si la literatura del Grial logró fusionar lo maravilloso bretón con lo escatológico cristiano, esta unificación permitió, además, el desarrollo de otra línea narrativa que recupera las maravillas de Bretaña desde una óptica que se desentiende de la normativa eclesiástica. El *roman* en verso que florece en el siglo XIII y que, de manera velada o explícita recurre a Chrétien de Troyes como *auctoritas*, parece multiplicar los motivos maravillosos que configuran la aventura caballeresca, sin por ello subordinarse a una óptica claramente religiosa. En mi opinión, este tipo textual influyó también sobre la narrativa en prosa de los siglos XIV y XV, ya sea en su vertiente más ligada a la tradición artúrica, ya sea en aquellas formas que no se integran a dicho mundo pero que utilizan el hecho maravilloso como símbolo o como una estratégica *captatio benevolentiæ*.

En ese sentido, es dado suponer que nada se encuentra más lejos de la escatología cristiana que un *roman* de caballerías del siglo XV (más aún si se toma en consideración los denuestos de los moralistas de la época). En esta línea de pensamiento, el encuentro entre un caballero sediento de hazañas que incrementen su gloria y un ser u objeto del más allá feérico, en general, remite a la mitología bretona. Sin embargo, considero que la distinción es solo ilusoria puesto

que la serie literaria en su totalidad –en la acepción dada por Tynianov[14]– representa, para el escritor medieval, una tradición y, pese a las diferencias que se observan en su interior, en la mayoría de los casos un elemento de un grupo determinado se cuela en otro y abre dimensiones nuevas a un hecho inscripto, en primer término, en una determinada corriente. En otras palabras, el *roman* de caballerías puede no emplear la materia bretona bajo la luz de la cristianización –evidente en la literatura del Grial– pero bien puede utilizar algunos recursos (la tipología, por ejemplo) y resignificar sus sentidos en función de una escatología de orden terrenal y humano.

Desde esta perspectiva, me interesa analizar la presencia de lo maravilloso en un *roman* del siglo XV, *Cleriadus et Meliadice*, producido en el ambiente ducal borgoñón[15]. Entre las aventuras que el héroe enfrenta, la lucha contra un león que, luego de ser vencido, se transforma en humano, puede ser considerada una metáfora de rasgos escatológicos.

En efecto, el análisis del episodio demuestra que el autor dispuso las aventuras en el bosque como metáfora de la adolescencia del héroe, circunstancia que explicaría la ausencia de educación formal, tal como se introduce en *Jean de Saintré*, por ejemplo. La formación de Cleriadus se circunscribirá, por ende, a su actuación descollante en la aventuras en el bosque de Gales. Al final de esta etapa, momento descrito simbólicamente a través de la lucha contra un ser encantado, el joven podrá ingresar a la vida adulta y llevar a cabo actividades que competen al señor. En ese sentido, la aventura maravillosa retoma el significado de una escatología "humana" desde una acepción que recupera la etimología del término ἔσχατος: el final de la infancia y el nacimiento en otra fase de la vida humana, es decir, la constitución del *senex*.

Ahora bien, esta transformación del adolescente en adulto resulta una simplificación de lo que la aventura maravillosa representaba en la narrativa artúrica, en especial, en los *romans* de Chrétien de Troyes. Como se sabe, la aventura maravillosa puede abrirse a una interpretación según la cual el héroe enfrenta una crisis cuya resolución lo perfecciona como individuo. En *Cleriadus et Meliadice*, por el contrario, el progreso implica un crecimiento biológico y social –no moral–, necesario para cumplir con las obligaciones sociales que demanda el ejercicio de poder regio.

Por otra parte, el narrador utiliza otro recurso: a partir de la constitución de una tipología profana, el héroe demuestra poseer cualidades regias. En efecto,

---

[14] J. TYNIANOV, "De l'évolution littéraire", en Tzvetan TODOROV (ed.), *Théorie de la littérature*, París, Seuil, 1965, pp. 120-137.

[15] *Cleriadus et Meliadice* (ed. Gaston Zink), Ginebra, Droz, 1984. *Cleriadus et Meliadice* narra las proezas del hijo del conde de Asturias, Cleriadus, en Inglaterra, donde llega acompañando a su padre, futuro administrador del reino. El protagonista, joven noble deseoso de probar su valentía y sus aptitudes guerreras, recorre Europa con el fin de medir sus fuerzas contra enemigos que le brinden gloria, le permitan ingresar a la elite caballeresca y, consecuentemente, obtener el amor de Meliadice, heredera del trono inglés.

mediante la reminiscencia de obras anteriores en la construcción temática del episodio, Cleriadus representaría dos figuras reales emblemáticas: Alejandro Magno y Arturo.

En las páginas siguientes me propongo analizar el significado de la aventura maravillosa en un texto en el que confluyen formas narrativas como el *roman* y la biografía caballeresca y cuya finalidad se adecua al didactismo de los *specula principum*. En primer término, haré referencia a algunas consideraciones generales de la crítica medievalista acerca de lo maravilloso medieval para luego examinar la relevancia de la terminología que se adjudicó a lo sobrenatural en función de los vocablos que el narrador de *Cleriadus et Meliadice* utiliza para contar y describir la aventura. Una vez delimitado el suceso maravilloso, estudiaré el pasaje tratando de descubrir la incidencia de la literatura anterior y los sentidos que esta reescritura le suministra.

II. Segunda Parte

I.1. Algunas precisiones acerca de la fenomenología de lo maravilloso en Cleriadus et Meliadice

Entre las aventuras que configuran el inicio de la carrera caballeresca de Cleriadus, la lucha contra un león que destruye las tierras galesas ocupa un sitio preeminente. Su singularidad se manifiesta mediante el empleo de la maravilla que genera un juego polifónico intertextual y, en *Cleriadus et Meliadice*, intratextual (pues este suceso extraordinario engendra sus propias repercusiones en aventuras posteriores y en la boda de Cleriadus y Meliadice[16]).

El combate contra la bestia se incorpora en medio de la narración de las aventuras en el bosque y aumenta su significación puesto que acontece en la prestigiosa y ficticia *forest* de Gales. Dentro de este marco topográfico emblemático, el acontecimiento se dispone de forma bipartita: una primera parte en la que Cleriadus enfrenta un animal que devasta los poblados de la región y una segunda en la que, a través de la historia que cuenta el caballero encantado, el protagonista y el receptor franquean el mundo humano e ingresan en el feérico, a partir de la metamorfosis del león en un hombre.

El estudio de la maravilla, siguiendo los presupuestos de Francis Dubost[17], obliga a considerar, en primer lugar, que la oposición natural/sobrenatural no

---

[16] Porras le Faye, el caballero encantado, asiste a los esponsales de los jóvenes amantes y les obsequia una cuna de oro: "Quant messire Porrus fut devant la table, aucuns de ses escuiers prindrent ce que messire Porrus aportoit à Meliadice et le portoient derriere lui. Et, si vous voullez savoir que c'estoit, c'estoit ung grant bers, tout de fin or, si estoit si grant et large que deux grans hommes y eussent bien peu dedans couschier bien à large" (Cap. XXXV, p. 603).

[17] DUBOST, *L'autre...*

resulta un criterio eficaz para delimitar su radio de acción, ya que los eventos extraordinarios pueden producirse tanto en el campo de lo real como en el que excede los límites regulares de la naturaleza, circunstancia determinada por la ductilidad semántica de los términos que se le relacionan y que imponen la búsqueda de indicios suplementarios para garantizar la efectiva irrupción de lo sobrenatural.

En esta línea, la maravilla implica un acontecimiento íntimamente vinculado con la subjetividad (del narrador o de los personajes) que se origina, en general, dentro de los márgenes de la aventura, aunque este tipo de acción caballeresca no forma parte de la maravilla sino que se presenta antes o después de su aparición.

En *Cleriadus et Meliadice*, esto se demuestra en las acciones que preceden y continúan la ruptura del hechizo que sufre el caballero encantado, *le chevalier du boys*, como lo distingue el narrador. El fenómeno maravilloso se diferencia de la aventura (*i.e.* aniquilar el animal que devasta la región) porque introduce un espacio, un tiempo y un conjunto de elementos signados por la alteridad y en el que todos los signos de lo sobrenatural están presentes: la metamorfosis (generada por el maleficio de las hadas), el tabú de la mirada, la curación de Cleriadus en manos del caballero del bosque y el objeto de virtudes mágicas (el anillo que detiene los sangrados).

Ahora bien, si en este episodio se concentran un grupo de rasgos temáticos que denotan lo sobrenatural, es interesante examinar la manera en que el autor de *Cleriadus et Meliadice* leyó y empleó lo maravilloso en su obra a partir del campo semántico que instaura gracias al uso de algunos de sus términos emblemáticos.

II.2. Variantes semánticas de la maravilla en **Cleriadus et Meliadice**

En la narrativa de los siglos XII y XIII, la presencia de lo maravilloso se vehiculizaba, preferentemente, con vocablos como *estrange*, *divers* y *merveilleux*, los cuales revelaban al receptor una ruptura en el orden de los seres y de los objetos e introducían una brecha discursiva a partir de la cual ingresaban aquellas narraciones de fenómenos carentes de referencialidad en el mundo cotidiano.

El término *diverse* designaba seres compuestos y demoníacos como, por ejemplo, el dragón, el basilisco, el grifo. En *Cleriadus et Meliadice* no se registra ninguna ocurrencia del vocablo ni de este tipo de bestias. En relación con el adjetivo *estrange*, el narrador lo emplea en su discurso para designar fenómenos diferentes de la aventura que emprende el joven asturiano en tierras galesas. Así, es posible relevar tres ejemplos:

1. la explicación del nombre de uno de los miembros que integran la corte de Phellipon[18];
2. los caminos que recorren Palixés y Amador cuando vuelven a Gales para reunirse con Cleriadus[19];
3. los *entremectz* que se representan en la corte de Francia durante la recepción de la que son objeto Meliadice y Cleriadus[20].

Como se observa, los dos términos que caracterizaron lo sobrenatural en la narrativa de la Edad Media plena no se incorporan en la narración de la aventura del león, ni en el discurso del narrador ni en el de los personajes.

El adjetivo *merveilleux* sí se introduce en el episodio que examinamos. Sin embargo, su presencia constituye una marca ambigua porque puede intensificar el valor de otro calificativo o absorber la atención del lector al señalar la eventual manifestación de lo fantástico[21] (aunque luego no se confirme).

Más aún, *merveilleux* es el término más utilizado en toda la historia de Cleriadus. El narrador lo emplea como marca de intensidad[22], la cual contiene cierta ambivalencia significativa al incorporar tanto una valoración objetiva como

---

18 (El conde de Asturias se presenta ante Phellipon): "Le conte monte les grans degrez et entre en la salle et là treuve le roy et messire Thomas, son frere, *le duc de Langorre et cellui de l'Estrange Terre –et lui mist on ainsi à nom pource que ou temps, y avenoit en sa terre de maravillauses et estranges aventures*" (cap. I, p. 12) (el resaltado es mío)–.

19 "Les deux freres si monterent à cheval et s'en vont tirant [68] leur chemin tant que, en peu de temps, furent hors du païs d'Angleterre *et trouverent moult d'estranges voyes et chemins*. Mais d'aventure n'avoient point trouvé qui à racompter face" (Cap. XIV, p. 145) (el resaltado es mío).

20 (Gran banquete en la corte francesa) "*Entremectz y ot, à ce soupper, grans et moult estranges* et de plusieurs manieres [...]" (Cap. XXVIII, p. 441) (el resaltado es mío).

A continuación se describe la ceremonia de los *vœux du paon*. Aunque el narrador no emplea el término *estrange* nos parece importante recordar que una extensa descripción del *entremectz* que se representa durante el banquete de esponsales (Cap. XXXV, p. 605-06) imbrica elementos naturales y maravillosos.

21 Utilizo el término "fantástico" como sinónimo de maravilloso de acuerdo con las expresiones de DUBOST, *L'autre...*, p. 89: "car la merveille, épreuve dangereuse et déroutante (à tous les sens du terme), matière et matrice de l'aventure, est l'indice non pas d'une harmonie, comme dans le miracle ou dans les formes populaires du merveilleux traditionnel, mais d'un dérèglement. Elle traduit le désarroi d'une conscience engagée dans un monde désaccordé, parfois hostile, imperméable à la compréhension, opposant ses mystères et ses périls à la quête menée par les hommes. Les enchantements, dont procèdent les merveilles, appartiennent aux aspects néfastes de la manifestation surnaturelle. Il est fréquent de voir apparaître l'enchantement dans l'isotopie du mal et du malheur [...]. Cette forme de la merveille, comme emprise magique ou temps de malédiction, *est très proche du fantastique*, car elle marque une crise, un divorce, quelque chose comme la révolte d'un ordre que l'on ne sait pas reconnaître. Le temps des merveilles est un temps de malheur, au cours duquel se réveillent et se réactivent les latences du mal symbolisées par ces blessures qui ne guérissent jamais" (el resaltado es mío).

22 Previamente hice mención al uso del vocablo *estrange*, que, llamativamente, no se utiliza en este episodio. Es necesario destacar, además, que el narrador limita al máximo todos aquellos términos que nombran lo sobrenatural; de esta forma, *merveilleux* ocupa un sitio de preferencia.

subjetiva. Como sucede en otros textos, *merveilleux* no informa sobre la naturaleza del objeto sino que califica la mirada que se posa sobre él; así, la palabra orienta la focalización –y percepción– de los acontecimientos. Desde esta óptica, *merveilleux* no revela lo fantástico sino que su función básica es acentuar los sentidos de los calificativos utilizados y, por esta vía, cautivar la atención del receptor. En síntesis, *merveilleux* no asegura, por su mera existencia, la emergencia de un hecho sobrenatural en el texto borgoñón.

Observemos con detenimiento el comienzo de la aventura de Cleriadus en el bosque de Gales. La comitiva española encuentra un escudero muy afligido quien, ante la insistencia del conde de Asturias, explica:

> –Sire, courroucié suis je vraiment, car, ou païs de Galles dont je viens et en suis, il est advenu *une mervelleuse adventure*. C'est, sire, de *ung lion qui est au plus prés de une des bonnes villes de Galles*. Ce lion dont je vous parle est la *plus mervelleuse beste et cruelle* que oncques homme vit. Il occist chevaliers tous armez, toutes autres bestes mengeue et devoure et si gaste le païs d'entour lui tellement que plus n'y habite homme ne femme du monde et a bien demy an qu'il y est venu. Si m'en vois, par le commandement du roy de Galles, querre, par contrees et païs, aucun chevalier qui voulsist venir soy esprouver au lyon. Et, se il le pouoit octire et en delivrer le royaume, le chevalier pourroit bien dire que il avroit part en tout ce que le roy, mon seigneur, a de puissance (Cap. XI, pp. 117-118) (el resaltado es mío).

El rey galés, cansado de que sus tierras y su gente sean diezmados, ha enviado al muchacho en busca de un caballero que se anime a enfrentar la bestia. Ante la narración del hecho, el conde se apiada del monarca –aunque no ofrece auxilio– y se despide del escudero deseándole suerte en su búsqueda. Por su parte, Cleriadus, ansioso de probar su valor y de acrecentar su fama, solicita permiso a su padre para intentar la aventura. A pesar de la reticencia paterna, el joven consigue la autorización y parte con el escudero hacia una ciudad vecina al bosque tan temido:

> –Monseigneur, j'ay entendu ce que ce gentilhomme vous a dit et vous savez que ung jeune homme se doit esprouver en toutes choses. Pourquoy je vous prye que vous me donnez congié de m'en aller avec ce compagnon pour essaier l'aventure.
>
> Le conte lui dist :
>
> –Clériadus, ne entreprenez pas telle chose à faire, car *c'est trop grant dangier de aller contre une telle beste mue et vous estes encores bien jeune de entreprendre telle aventure à essaier* (Cap. XII, p.119) (el resaltado es mío).

El diálogo entre los personajes no demuestra ninguna clase de emoción; tampoco se mencionan elementos que puedan referir un suceso sobrenatural. Hasta este momento, Cleriadus y su padre solo indican que la aventura representa un gran peligro, circunstancia que seduce al joven y atemoriza a su padre.

En relación con la aventura, *merveilleux* aparece seis veces en los diálogos de los personajes, de los cuales dos ejemplos dan una idea del campo semántico al

que responden: 1) durante el discurso del escudero, cuando califica la acción y el animal, *merveilleuse adventure* y *merveilleuse beste et cruelle* y 2) cuando el conde retoma el sintagma *moult merveilleuse aventure* con lo cual refrenda la opinión del otro respecto de lo excepcional del hecho. Curiosamente, el narrador elude la palabra en todo su discurso y la empleará más adelante para narrar la reacción de Meliadice al conocer el peligro que enfrenta su caballero: "(...) *fait le plus merveilleux dueil du monde*" (Cap. XII, p. 122).

Respecto de la voz narradora, es interesante observar que la única ocurrencia del léxico característico de lo sobrenatural la constituye el sustantivo maravilla, el cual trasluce la sorpresa y el temor de Cleriadus cuando descubre la mutación del león en humano: "*Cleriadus se esbahist de la merveille que il voit si lui demande la verité de ceste chose*" (Cap. XII, p. 127).

Las citas demuestran que la introducción del adjetivo *merveilleux* no asegura la pertenencia de un evento al mundo de lo sobrenatural, ya que los personajes y el narrador lo utilizan para expresar sus reacciones. Asimismo, el narrador lo utilizó para describir el primer combate de Cleriadus fuera de Inglaterra[23] y el torneo que se realiza durante las celebraciones del matrimonio del rey de España[24]. Mediante dicho término, logra resaltar la importancia de los sucesos y, al mismo tiempo, evita una extensa descripción de los diferentes movimientos de los actantes.

Más aún, a lo largo de toda la historia, se usa la expresión (casi formularia) *merveilleux dueil*, con el fin de adjetivar las repercusiones de los hechos de armas en la sensibilidad de los personajes e intensifica, de esta manera, el sentido de peligro que estos poseen.

Por consiguiente, en la aventura del león, *merveilleux* es introducido en el discurso de los personajes para expresar los conocimientos, las sensaciones o la información que ellos poseen y traduce simplemente la sorpresa, la ignorancia o el desconcierto. En el caso del escudero, por ejemplo, la angustia frente al suceso es evidente, mientras que la palabra en boca del conde connota sorpresa y compasión ante el infortunio del rey galés.

En relación con el discurso del narrador, el adjetivo funciona como una suerte de *surenchère* mientras que el ingreso al otro mundo se enuncia, claramente, gracias al sustantivo *merveille*. El narrador lo emplea para informar sobre la reacción que la aparición y transformación concomitante provoca en el joven, por tanto, el rasgo sobrenatural desaparecería si consideramos que la palabra define las emociones o la falta de conocimientos del muchacho. Sin embargo,

---

23 "Lors messire Cleriadus mect son heaulme en sa teste et sa lance en l'arrest et fiert son destrier des esperons tant que il puet et se adrece au premier chevalier et le chevalier à lui si fierement que il sembloit que la terre se deust fendre desoubz les chevaulx et s'entrefirent, à la rencontre, si durement et par si grant couroux que *c'est une grant merveille que de les veoir* (cap. VIII, p. 84) (el resaltado es mío).

24 "Le tournay commence, des deux pars, [51v°] fort et *merveilleux*. Là veissez coups donner et coups rendre, abatre chevaliers et prendre chevaulx" (cap. X, p. 109) (el resaltado es mío).

Cleriadus "ve" algo extraordinario y pide se le informe sobre su "verdad"; consecuentemente, el empleo de maravilla y la necesidad de esclarecimiento revelan que los acontecimientos cambiaron de naturaleza.

La irrupción del hecho maravilloso se produce, en realidad a través de una serie de circunstancias en las que lo visual se establece como disparador del proceso maravilloso: la percepción del suceso extraordinario en *Cleriadus et Meliadice* se expresa con el verbo *veoir*, el cual demuestra la importancia de la mirada para el surgimiento de un cuestionamiento y su posterior interpretación, como ocurre en narraciones pretéritas. Ahora bien, de acuerdo con los rasgos que definen la maravilla en otros textos, en el borgoñón es necesario que se incluyan otros términos que evoquen la alteridad, la existencia de un universo "otro" constituido por seres no humanos, por criaturas que no son simples bestias, por actividades o conocimientos que no se correspondan con prácticas comunes.

A partir de esta serie de consideraciones, podemos utilizar algunos de los conceptos definidos por Christine Ferlampin-Acher[25], quien ya había comentado que lo maravilloso se manifiesta a partir de ciertos componentes: 1) un vocablo de la familia (*esmerveiller*, *merveilleus*), 2) un verbo de percepción, 3) un signo que determine la alteridad, 4) la designación de un ser o de un poder sobrenatural o la mención de una alteración en la percepción de lo real y 5) un juego en función de los nombres propios o denominaciones borrosas y la introducción de términos de la familia de *faé* o *enchentement*.

Cleriadus va al encuentro del león, contra quien lucha hasta el agotamiento. Ya desfalleciente, logra clavar su espada en el animal y lo hiere. La bestia huye enfurecida hacia lo más espeso del bosque dejando al muchacho dubitativo, ya que no sabe si perseguirla o no. Momentos más tarde, un hombre semidesnudo se presenta ante él.

> (Combate del caballero contra el animal)
>
> A ces motz, Cleriadus descent et prent son escu à son coul et sa lance en son poing et baille son cheval à l'escuier *si fait une croix* et s'en va tout droit vers la malle beste. Et, incontinant que il fut, si le voit yssir du boys où il estoit, le plus grant et le plus hideux que il eust oncques veu. Le lion vint à lui incontinant qu'i le vit, les grans saulx, ses ongles hors de la char, la guelle bee, car il estoit tout enragé de fain pource qu'il n'avoit encores mengié cellui jour. Cleriadus tient sa lance en son poing, mais de mal ne fait il point au lion, car il sailloit à la traverse et si se savoit tresbien garder des coups de Cleriadus et, à chascune [59v°] foys qu'il sailloit, rompoit une piece de l'escu de Cleriadus et tant en rompit que à grant paine s'en pouoit couvrir Cleriadus. De l'autre part, lui rompoit les mailles de son haubert et lui faisoit sentir ses ongles dedans sa char et de grans plaies lui fist tant que le sang lui sailloit de plusieurs lieux à grans randons. Ne oncques Cleriadus ne lui peut atouchier et, se il n'eust eu plus de hardement et de prouesse que nul autre chevalier, le lion l'eust pieça octis. *La bataille dura, ainsi cruelle que*

[25] FERLAMPIN-ACHER, *op. cit.*

vous avez ouye, tant que il fut prés de vespres et que les deux estoient tant las que ilz n'en pouoient plus. L'escuier qui regardoit ceste bataille cuidoit que jamais Cleriadus n'en eschappast vif, dont marry estoit en son cueur. Cleriadus vit bien que sa lance ne pouoit faire nul mal au lion. Il la getta au dessus de lui et tire son espee hors du fourreau. Quant le lion vit cela, il fait ung grant sault et drece la patte destre pour avenir à Cleriadus et le prandre par la gorge et l'estranglier. Si haulce Cleriadus l'espee, qu'il voit bien [60] qu'il est mort à ceste foys se il n'y met remede, et vient encontre le lion de toute sa force et le fiert dessoubz l'esselle dont il avoit la pate levee, tant que entre deux costes il mist son espee jusques à la croix et lui fist une moult orrible plaie. Et, incontinant que le lion se sentit feru, il s'en alla à toute l'espee bouter dedans le boys. La plaie estoit si grande, que, parmy l'espee, lui sailloient les boyaux. *Cleriadus fut moult courroucié quant il s'en alla ainsi et encores plus de son espee que il en emporte si demeure ou champ, tout esbahy, et pence en luis mesmes se il suyvera le lion ou qu'il fera. En ce penser, regarde vers le boys. Ne demoura gueres que il en vit yssir ung beau chevalier et ne avoit que ung ciglaton vestu.* Si vient à Cleriadus tout droit et l'acolle et baise et lui dist :

–A! sire chevallier, benoiste soit l'eure que vous fustes oncques né, car, par l'aide de Nostre Seigneur et par vostre vaillance, je suis delivré de la paine où je estoye.

Cleriadus se esbahist de la merveille que il voit si lui demande la verité de ceste chose (Cap. XII, p.127) (el resaltado es mío).

El narrador pone de manifiesto la reacción del joven ("*Cleriadus se esbahist de la merveille que il voit si lui demande la verité de ceste chose*") mediante el uso de un número elevado de elementos característicos de lo maravilloso. Cuando el león herido desaparece y surge un hombre semidesnudo, Cleriadus se inquieta y atemoriza (*esbahir*) ante la aparición que "ve" (*veoir*) y solicita su elucidación. Si las condiciones estipuladas por Ferlampin-Acher se encuentran reunidas en este enunciado, el nombre del caballero liberado, Porras *le Faye*, se agrega a la lista de indicios mientras que su accionar (curación de Cleriadus[26], entrega del anillo mágico[27]) consolida la esencia fantástica de este pasaje de la aventura.

De esta forma y tal como se registra en la narrativa medieval en lengua vernácula desde el siglo XII, la maravilla es percibida por el receptor interno como un acontecimiento desprovisto de antecedente ontológico, "algo" de lo que nunca se oyó hablar, que jamás fue visto pero que, de todos modos, el texto impone como verdadero. Sin embargo, esta aserción no es del todo exacta respecto del suceso extraordinario en *Cleriadus et Meliadice*, porque la introduc-

---

[26] "Et desja, le chevalier du boys avoit ointes d'erbes que il avoit et lavees du jus toutes les plaies de Cleriadus et, du pannoncel de sa lance, furent enveloppees et tresbien bendees" (cap. XII, p. 128).

[27] En este sentido las palabras que pronuncia el caballero del bosque cuando entrega el anillo agregan un rasgo más a las cualidades del personaje, la capacidad profética, mientras anticipa la conexión de la aventura con futuros eventos en la vida de Cleriadus: "Et veés cy, sire, ung annel que je vous donne et le gardez bien, *car il vous avra encores mestier*" (cap. XII, p. 128) (el resaltado es mío).

ción de la historia de Porras le Faye se basa en referencias literarias; de este modo, el asombro que el hecho suscita en Cleriadus se atenúa en función de su conocimiento de la literatura bretona[28]. En esta línea, si se impresiona por la metamorfosis del león, la historia que Porras le Faye le cuenta no debe producirle el mismo efecto. El relato forma parte del horizonte de expectativas (del receptor interno –Cleriadus– y del externo –el lector–), sedimentado por siglos de literatura "maravillosa", por lo que es posible que se registre como un fenómeno carente de referencialidad en el mundo natural pero no en el de las representaciones literarias[29]. En este sentido, no extraña que el relato del caballero encantado recurra a todos los elementos que conforman la maravilla:

> –Or ça, sire, il est temps que je vous die mon estre. Sire, il est vray que je suis de Portingal et monseigneur mon pere et madamme ma mere en estoient qui furent, en leur temps, grans et puissans et encores, de moy, tien ge grans terres et chasteaulx ou païs. Si est vray que, quant madamme ma mere fut grosse de moy, en ce temps là, couroit et encores fait, en aucunes contrees, manieres de fees qui oroient ou bien ou mal aux enffans. Et madamme ma meres les fist guecter une foys pour veoir que c'estoit et ilz s'en courroucerent fort et determinerent à ma naissance que, se je estoie ung filz, *aussitost que je avroye l'aaige de sept ans, que je seroye mis en guise de lion tresmauvais et horrible* jusques à tant que le meilleur [61] chevalier du monde avroit tiré sang de dessus moy par bataille. Si ay fait des maulx sans nombre, cuidant trouver mon remede. Et, la mercy Nostre Seigneur, l'eure si est venue que je l'ay trouvee. Si suis vostre à tousjours mais et, quant vous avrez à besongner de moy, envoyer moy querre et je yray à vostre mandement à telle compaignee que je croy que vous en serez content. Le chastel qui est le mien en Portingal, on l'appelle Forte Garde et mon pere en fut seigneur et je le suis maintenant. Et, desormais en avant, on me appellera Porras le Fayé, seigneur de la Forte Garde. Et veés cy, sire, ung annel que je vous donne et le gardez bien, car il vous avra encores mestier (cap. XII, pp. 127-128) (el resaltado es mío).

El encantamiento es el resultado de una mirada transgresora; el castigo una maldición a la descendencia. La condena se torna más ejemplar pues la trans-

---

[28] En la introducción de las aventuras en el bosque, el narrador define el sintagma *forest d'aventures* apenas se inicia el capítulo: lugar donde los caballeros de antaño encontraban sucesos extraordinarios que les permitían probar su capacidad guerrera, explicación que supone una aparente "canonización" del hecho de armas en un contexto específico. Desde esta óptica, Cleriadus resultaría ser un muy buen lector de textos de caballerías pues, apenas ve ante sí el bosque, proyecta una salida solitaria en busca de acción, siguiendo el ejemplo de sus antepasados literarios. Asimismo y reproduciendo la actividad del caballero errante, propone un reencuentro con sus compañeros, Palixés y Amador, en el cual se relatarán las experiencias vividas, tal como sucede en los *romans* de los siglos pasados.

[29] La prohibición de la mirada es un motivo habitual del cuento tradicional y de la narrativa artúrica en particular. Sin embargo, me parece importante señalar la posible referencia a la historia de Melusina (en prosa y en verso) de Jean d'Arras y de Coudrette respectivamente.

formación se produce en el momento en que el joven deberá comenzar su educación formal. De acuerdo con la cultura medieval y tal como se consigna de algunos textos ficcionales, un joven permanece en el hogar junto a su madre hasta la edad de siete años. Posteriormente, estará bajo la tutela masculina (familiar o como integrante de la mesnada de un gran señor o rey); en este ámbito desarrollará sus capacidades guerreras e intelectuales. La metamorfosis en león de Porras le Fayé interrumpe su educación y duplica el efecto devastador sobre su reino ya que trunca la continuidad dinástica. ¿Es posible relacionar esta situación con el sentido evolutivo que parece tener la lucha entre Cleriadus y el léon? Finalmente, el hechizo se rompe cuando aparece el paladín, papel reservado a Cleriadus, quien recibirá, así, la confirmación de su excepcionalidad.

La inclusión de la maravilla y su desarrollo narrativo en *Cleriadus et Meliadice* induciría a completar las definiciones elaboradas por la crítica en relación con lo maravilloso en una narración de la Edad Media tardía. Posiblemente, la maravilla puede agregar elementos al horizonte de expectativas del auditorio del siglo XII, pero en los textos narrativos del siglo XV no representa ruptura alguna porque el lector sabe, positivamente, que está frente a un hecho ficcional. La maravilla forma parte de la cultura literaria del receptor, por lo que su introducción no genera ninguna tensión entre lo que el auditorio espera y lo que el *roman* ofrece.

En este contexto de recepción, la metamorfosis del león en *Cleriadus et Meliadice* ahonda la ficcionalidad de la trama narrativa desarrollada hasta ese momento, es decir, las aventuras, y exige una explicación posible únicamente dentro del dominio literario y solo viable gracias a la intertextualidad.

La transformación de Porras le Faye reproduce otras ya existentes en la tradición narrativa que podemos circunscribir al *Lai de Tyolet* o al *Guillaume de Palerne* (*roman* del siglo XIII en el que se incluye un episodio de metamorfosis de un príncipe en hombre-lobo). Estos textos refieren, desde el dominio de lo simbólico-ficcional, un cambio similar al que Cleriadus vive en esta etapa de su vida. De este modo, el vínculo entre la metamorfosis del Chevalier Faye y la narrada en los relatos aludidos resulta un símbolo del pasaje de la infancia a la adultez de Cleriadus.

Pero en el caso de Porras le Faye –siguiendo la analogía con las otras historias–, su forma animal no está representada por un ciervo o un hombre-lobo –ni por los sentidos que estos entrañan para la mentalidad medieval– sino por un león[30]. Asimismo, el animal tampoco conserva solo uno de los polos que lo sim-

---

[30] Elizabeth Gaucher indica: “Comme le dragon, le lion véhicule une signification symbolique. Présent dans tous les genres littéraires, de la chanson de geste à Chrétien de Troyes en passant par les bestiaires, la fable, et, bien sûr, le *Roman de Renart*, il n'est pas seulement un animal. Utilisé à titre comparatif pour caractériser l'ardeur belliqueuse des héros, il revêt, lorsqu'il intervient directement, une double valeur symbolique : l'animal peut représenter Dieu (notamment dans les bestiaires ; dans celui de Philippe de Thaon, le lion, qui symbolise le Christ, ressuscite le troisième jour ses lionceaux venus au monde morts-nés), mais il incarne le plus souvent le démon, l'Antéchrist, comme le suggèrent certaines scènes sculptées sur les façades des cathédrales, où le lion apparaît

bolizan en el imaginario medieval, sino que la esencia misma de la metamorfosis preserva su ambivalencia emblemática, inscripta precisamente en el pasaje de bestia a humano.

En la aventura del león, es posible recuperar, además, la relación entre un humano y un animal, como se establece en *Le chevalier au lion*, aunque en *Cleriadus et Meliadice* no se representa el animal como en el *roman* de Chrétien de Troyes, es decir, el león no asume las cualidades que el héroe debe recobrar, sino que se lo caracteriza en su faceta destructiva. En esta línea de pensamiento, estamos ante un león devastador, como el que se encuentra en el *Florimont* de Aimon de Varennes[31] y en el *Perceforest* del siglo XIV.

Ahora bien, si la metamorfosis manifiesta el significado ambivalente del león, al mismo tiempo, esta resulta un hecho sobrenatural y duplica su significado fantástico debido a los sucesos que se narran a continuación. Cuando el caballero encantado es liberado del hechizo, cuenta que unas hadas lo sentenciaron a mutar en bestia en castigo a la trasgresión cometida por su madre al intentar espiarlas. El mundo sobrenatural se explica en función de sus propias leyes: la maravilla, *i.e.* la metamorfosis, se dilucida mediante otra maravilla y, de este modo, se demuestra que la historia detiene, momentáneamente, el relato lineal y progresivo de las hazañas de Cleriadus y se concentra en un suceso secundario pero importante porque connota la constitución excepcional del joven asturiano al liberar a un ser condenado por las hadas.

Cuando Porras le Faye narra su experiencia, hace referencia a un pasado remoto, "*à ce temps là*". El "antaño" (*autrefois*) explicitado en su discurso, eje primordial para la existencia de la maravilla, se continúa hasta el presente de la enunciación pues, como el personaje aclara, las hadas aún habitan su país y, de hecho, el hechizo se mantiene hasta su encuentro con Cleriadus. La reunión del pasado y del presente, en consecuencia, resalta la inmersión de lo fantástico

---

sous des traits monstrueux, emblématiques des forces du Mal. Or la littérature reflète elle aussi cette assimilation du lion au diable, au démon voire au dragon", Elizabeht GAUCHER, *La biographie chevaleresque. Typologie d'un genre XIII–XIV siècles*, París, Champion, 1994, p. 141. Cfr. Michel STANESCO, "Le lion du chevalier: de la stratégie romanesque à l'emblème poétique", *Littératures*, 1988, 13-33.

[31] De acuerdo con la crítica este *roman* del último cuarto del siglo XII presenta similitudes con *Partenopleu de Blois*. Existe una prosificación del siglo XV que también se encontraba en la biblioteca ducal borgoñona: el *Livre du roy Flourimont, fils du duc d'Albanie, et de la naissance du roy Philippe, son fils, père du roy Alexandre le Grant* (1418). Cfr. Laurence HARF-LANCNER, "Le *Florimont d'Aimon* de Varennes: un prologue du Roman d'Alexandre", *Cahiers de civilisation médiévale*, 37.3 (1994), 241-253; Laurence HARF-LANCNER, "D'Enéas à Florimont: sens et fonction de la féerie dans le Florimont d'Aimon de Varennes", *Bien dire et bien aprandre*, 12 (1994), 123-134; Laurence HARF-LANCNER, "Florimont: du roman d'Aimon de Varennes 1188 à la mise en prose de 1528", en Danielle BUSCHINGER y Michel ZINK (eds.), *Lancelot–Lanzelet, hier et aujourd'hui. Recueil d'articles assemblés par Danielle Buschinger et Michel Zink pour fêter les 90 ans de Alexandre Micha*, Greifswald, Reineke (Wodan, 51. Serie 3: Tagungsbände und sammelschriften/ Actes de colloques et ouvrages collectifs, 29), 1995, pp. 187-206; Douglas KELLY, "The composition of Aimon de Varennes' *Florimont*", *Romance Philology*, 23.3 (1970), 277-292.

dentro de la realidad e inscribe el texto en la tradición del *roman* bretón. De esta manera, se superponen instancias de lo real y de lo literario que conviven en espacios paralelos que logran cruzarse en el momento de la enunciación.

Desde esta perspectiva, el tiempo remoto (*autrefois*) y el "en otra parte" (*ailleurs*) –coordenadas que remiten al más allá– duplican su carga semántica gracias a la separación cronológica que la remisión implícita a textos antiguos evidencia. Más aún, el montaje de la secuencia, la topografía, los actantes y las revelaciones que la acción conlleva se tornan creíbles en la medida en que la aventura sea leída y entendida desde esta óptica. El segmento se corresponde al "tiempo de las maravillas", definido por su relación con una temporalidad "otra", resultado de hechizos, que nacen para ser abolidos por un caballero predestinado. El papel de redentor que la maravilla otorga a quien logra romper el maleficio –característico de la literatura tradicional– se reformula en este caso y se vincula más con la condición de agente de cultura de un joven caballero destinado a la investidura regia.

II.3. El león y sus diversas apariencias

La metamorfosis del león permite evocar, entonces, dos grupos textuales: por un lado, en función de la mutación, se rememoraría el *Lai de Tyolet* (y, en esta línea, el *Conte du Graal*) y el *Guillaume de Palerne* y, por el otro, el animal autoriza a reconstituir obras como *Yvain ou le chevalier au lion*, *Florimont* de Aimon de Varennes y *Perceforest*. Entre este grupo de *romans*, destaco la influencia de *Le chevalier au lion* sobre *Cleriadus et Meliadice*, elección que demanda una breve digresión que exponga los sentidos más evidentes del *roman* de Chrétien de Troyes.

En *Yvain*, el león es realmente un animal (como en *Florimont* y en *Perceforest*) y no el producto de un encantamiento, como en *Cleriadus et Meliadic*e. Asimismo, las vivencias de los protagonistas son también disímiles: en *Le chevalier au lion*, luego de olvidar el compromiso que asumiera con su dama, Yvain, angustiado, se despoja de todos los hábitos humanos y, enloquecido, vaga en el bosque, sostenido por la caridad de un ermitaño. Su locura finaliza cuando la dama de Noroison, compadecida ante la degradación del caballero y gracias a un ungüento mágico, logra devolverle su memoria y, con ello, su humanidad. Sin embargo, Yvain deberá transitar un nuevo recorrido iniciático que culmina cuando desafía a Gauvain, instigador, en cierta medida, de la falta del primero. Poco después de recuperar su cordura, Yvain impide que un león sea devorado por una serpiente. En agradecimiento, la bestia lo acompañará en todo su viaje, ayudándolo en los combates, alimentándolo y hasta intentando dar la vida por él.

El período de crisis y la pérdida de identidad son la consecuencia ineludible que Yvain deberá soportar al comprobar que no posee la perfección moral que creyera tener. Faltar a la palabra dada, romper el compromiso que asumiera con Laudine, lo arrojan violentamente a la deshumanización: dolor insoporta-

ble que sólo se aliviará con el olvido de sí[32]. Cuando recobra la memoria, Yvain recupera su vergüenza y la certeza de no haberse comportado como su condición social lo exige.

En *Le chevalier au lion*, reconstruir una imagen satisfactoria de sí mismo puede lograrse mediante el desdoblamiento exterior en un personaje "otro" que exhiba las virtudes perdidas. Ese papel lo cumple el león, refugio de todas las cualidades de las que el héroe parece carecer.

Desde esta perspectiva, las divergencias entre las historias son evidentes; no obstante y profundizando la lectura de los dos episodios, es posible observar ciertas semejanzas que permiten suponer que el autor de *Cleriadus et Meliadice* proyecta la aventura del león siguiendo, en alguna medida, el *roman* de Chrétien de Troyes[33]: lo adapta y complementa para sugerir el crecimiento del joven asturiano.

Aunque Cleriadus no sufre la experiencia traumática de Yvain, su juventud no le permite asumir todavía funciones de envergadura política y social. En ese sentido, su inmadurez puede compararse con la imperfección de Yvain y, en consecuencia, establecer una serie de analogías:

1. Yvain salva el león después de recuperar su humanidad, Cleriadus vence el mismo animal después de haberse iniciado en la aventura caballeresca;
2. Si el león en *Le chevalier au Lion* posee las cualidades de las que carece el caballero, la irracionalidad instintiva de la bestia indica, simbólicamente, la juventud del novel caballero. En esta línea, la metamorfosis pondrá de manifiesto las cualidades de liberador, de redentor y, por esta vía, de agente de cultura de Cleriadus.

Por consiguiente, a pesar de las diferencias, el autor de *Cleriadus et Meliadice* comprendió la utilidad narrativa del león como *alter ego* del héroe y resignificó la traslación de las virtudes del hombre (Yvain) a la bestia en la metáfora de la metamorfosis (Porras le Faye). De esta forma, al vincular la transposición de cualidades con la mutación de un animal en humano, el narrador logró imbricar textos que contenían líneas temáticas diferentes: en este punto *Tyolet* –y, por esta vía, el *Conte du Graal*– e *Yvain* se reúnen[34]. En síntesis, cuando Cleriadus

---

[32] En *Perceforest* (t. I, p. 286 y siguientes) ocurre algo similar a Lionnel, como señala FERLAMPIN-ACHER (*op. cit.*, p. 299): "Lionnel en effet va rencontrer dans ce lieu un lion dont il porte le nom et qui deviendra son emblème. Pour que le rapprochement entre le lion et le chevalier ait lieu, il faut non seulement que l'animal s'humanise comme chez Chrétien de Troyes, mais aussi que le chevalier devienne sauvage, ce qui est permis par ce lieu ravagé où il ne trouve rien à manger".

[33] Es claro que este conocimiento no supone la posesión de códices en donde el *roman* se encontraba, como bien expresa FERLAMPIN-ACHER (*op. cit.*, p. 294) en relación con el término "reescritura": "(...) "l'auteur [n']a nécessairement [pas] le texte de départ sous les yeux, ni même qu'il le connaît précisément : il signifie surtout que le motif lui était familier, qu'il se l'est approprié, et que l'effet de sens produit s'enrichit du passé du motif. La 'reécriture' vaut surtout pour l'épaisseur qu'elle donne au sujet, par le feuilleté de sens qu'elle crée et qui favorise le merveilleux".

[34] La simbología de la aventura extraordinaria como prueba de la excelencia de un caballero se da

libera al caballero encantado del hechizo, en dicho acto el novel paladín ratifica su condición de predestinado y, simultáneamente, pone fin a su niñez.

Ahora bien, la actualización de obras anteriores perseguiría otros objetivos: mediante este episodio, el narrador logra, por un lado, establecer una *translatio* en relación con las materias, antigua y bretona (como ya lo había hecho Chrétien de Troyes en *Cligès*) y, por el otro, construir una doble genealogía literaria que permita legitimar el personaje y el *roman* e inscriba al autor en una cadena de *auctoritas*.

Como en una suerte de cajas chinas, los sentidos expresados en los *romans* evocados corroboran nuestras interpretaciones: tanto *Florimont* como *Perceforest* son obras en las que la genealogía resulta uno de los temas principales. En el primero se contará la historia de los antepasados de Alejandro (los periplos de su bisabuelo Philippe y su abuelo Florimont, respectivamente) y en *Perceforest* se completará el espacio que quedaba vacío, en la tradición textual, entre Alejandro y Arturo. En estas sucesivas búsquedas dinásticas, *Cleriadus et Meliadice*, como ya advirtió Michel Zink[35], recurre también a estos legendarios linajes, pero ahonda un poco más el juego de referencias ejemplares al incorporar, en un segundo plano y gracias a la guerra en Chipre, la figura del emperador de los francos, principal agente de la lucha contra los infieles.

¿Cómo se relacionarían estos textos con *Le chevalier au lion*? Evidentemente, la conexión se produce gracias a la existencia del león y su doble significado: el terrible animal de *Cleriadus et Meliadice*, *Florimont* y *Perceforest* trae reminiscencias de otro cuyas cualidades refieren la transformación que debe experimentar su benefactor, Yvain. En este sentido, es posible entender que el papel de redentor y agente de cultura signa la nueva etapa que Cleriadus comenzará después de este encuentro a la vez que introduce dos figuras legendarias, Alejandro Magno y Arturo, símbolos de la constitución moral regia que se insinúa en el joven asturiano.

En síntesis, gracias a la intertextualidad implícita que la aventura contra el león proporciona, se establece una tipología según la cual Alejandro Magno y Arturo prefiguran el papel que Cleriadus deberá desempeñar en Inglaterra.

---

también en una versión del siglo XV de la historia de Apolonio de Tiro, conservada en el manuscrito de la Oesterreichische-National-Bibliotek 3428. En dicha versión, Apolonio debe enfrentar un dragón, suceso que funciona como señal para los habitantes de Tiro de su constitución moral y física superior.

35 Michel Zink afirma: "non content de réunir ces histoires sous le prétexte d'écrire l'Histoire, on les étend vers le passé et vers l'avenir. Vers le passé, un auteur, qui est peut-être Jean de Wavrin, met en prose *Florimont* sous le titre *Histoire de quelz gens et de quele maison descendit le tres hault empereur Alixandre le Conquerant*, tandis qu'un autre, remontant plus loin encore, écrit, avec *Philippe de Madien*, l'histoire du père de Philippe de Macédoine. Vers le futur –le futur dans le passé, bien entendu– le *Roman de Perceforest* fait le lien entre l'histoire d'Alexandre et le monde arthurien, dont il écrit la préhistoire (et que *Cleriadus et Meliadice* prolonge en faisant du roi Phelippon un successeur d'Arthur), comme en son temps le *Roman de Brut* l'avait fait en partant de la matière troyenne", Michel ZINK, "Le roman", en Daniel POIRION (ed.), *Grundriss der Romanischen Literature des Mittelalter: la littérature française aux XIVe et XVe siècles*, Heidelberg, Carl Winter, Universitätsverlag, 1988, p. 209.

II.4. Naturaleza y cultura: las dos caras de Jano

La aventura maravillosa se presenta en el destino del joven después de ser armado caballero, es decir, luego de su *adoubement*, ritual caballeresco que, según las afirmaciones de Michel Stanesco[36]: "dès le XIIe siècle, l'entrée en chevalerie est considérée par les chevaliers comme un sacrement, c'est-à-dire, comme un symbole qui, à la fois, signifie quelque chose de sacré et cause ce qu'il signifie". En esta línea, la narración de dicho ritual en *Cleriadus et Meliadice* no se adecua a la interpretación del especialista, mientras que la aventura del león sí parece integrarse a esta concepción sacralizada del *adoubement*.

El león en *Cleriadus et Meliadice* es una bestia irracional que destruye todo lo que halla a su paso, tal como lo anuncia el escudero galés. Al comienzo del enfrentamiento, el narrador describe la conducta de la fiera con calificativos que expresan su ferocidad y vandalismo, vinculados, en especial, con una gestualidad que exalta lo instintivo, según una perspectiva "realista": el animal está hambriento puesto que no ha comido nada ese día. Ante él se yergue Cleriadus quien, en contrapartida, sólo atina a encomendarse a Dios momentos antes de la pelea:

> Quant il fut couchié et que sondit escuier fut endormy, Cleriadus se leva en sa chemise et hoppellande seullement et se mist à genoulz delez son lit et, toute nuyt, pria Nostre Seigneur que il lui voulsist faire aide et le oster de ce peril à son honneur et au sauvement du peuple. Car, de tout son pouoir, il servoit voulentiers Nostre Seigneur (Cap. XII, p. 124).

Una primera lectura evocaría el antagonismo entre naturaleza y cultura, entre la bestia y el hombre. Al herir al león y derrotarlo, Cleriadus vence fuerzas destructoras pertenecientes, en este caso, al ámbito de lo natural. El joven caballero se transforma, en consecuencia, en un agente que impone la fuerza de lo social sobre los elementos irracionales de la naturaleza.

No obstante, la simbología no finaliza allí. En efecto, el contraste señalaría, además, una dicotomía presente en el interior del personaje: un yo "adulto", que transmite la civilización, frente a otro yo, cuyas capacidades no se encuentran plenamente desarrolladas y que se opone, por su inmadurez, a la imagen del otro.

La caracterización de un yo privado de virtudes que sólo afloran después de un período de instrucción define al niño de acuerdo con la concepción medieval, estadio en el cual podemos ubicar a Cleriadus a partir de la información que el narrador proveyó en las primeras aventuras. De esta forma, es posible inferir que, hasta su encuentro con Porras le Faye, el muchacho no está todavía capacitado para asumir las responsabilidades de un señor.

---

[36] Michel STANESCO, *Jeux d'érrance du chevalier médiéval, Aspects ludiques de la fonction guerrière dans la littérature du Moyen Age flamboyant*, Leiden, Brill, 1988, p. 55.

En efecto, antes de salir de Inglaterra, sus días trascurren consagrados a los juegos deportivos, a la caza, al canto y la danza y a la frecuentación de las damas. Esta descripción de los pasatiempos a los que Cleriadus se abandona es diferente de la labor emprendida por su padre como lugarteniente del rey: el conde de Asturias recorre las diversas regiones del país impartiendo justicia y escuchando los reclamos de los súbditos.

Más aún, concluida la lucha contra el león, el inicio de una nueva etapa en la vida del joven asturiano ya se insinúa en dos secuencias: por un lado, ordena caballero al escudero que le informó sobre la aventura y, por otro lado, cuando el rey de Gales le ofrece la mano de su hija, Cleriadus la rechaza y organiza, en cambio, el primer casamiento entre un integrante de su familia y la heredera del trono galés.

Es de notar, por ende, que el autor de *Cleriadus et Meliadice* consagra una parte del relato a la infancia del héroe y la construye a partir del empleo de segmentos narrativos anteriores. La reescritura fragmentaria, que descansa sobre la *conjointure*[37], le permite abreviar la narración de esta etapa mientras establece una polifonía textual que nos retrotrae, desde distintos ángulos, a obras paradigmáticas de la literatura medieval francesa: el *Conte du Graal*, *Tyolet*, *Le chevalier au lion*, *Florimont* y *Perceforest*. Su proceder difiere de la forma en que Antoine de la Sale (*Jehan de Saintré*) o el autor de la *Histoire des Seigneurs de Gavre* compusieron la niñez del héroe.

De este modo, la aventura del león explicita el fin de la infancia y el nacimiento cultural del caballero, génesis que trae consecuencias para la comunidad en la que vive, porque esta clase de nacimiento no solo redunda en beneficio personal sino que permite la recomposición de un orden alterado, desestabilizado, "devastado", como se evidencia en Gales y, posteriormente, en Inglaterra.

Al ser derrotado y desaparecer, el león permite que Cleriadus simbólica y definitivamente supere la infancia y actúe como agente de cultura. Pero este pasaje no supone el inicio de una transformación radical del héroe, como en el

---

[37] Douglas Kelly define esta categoría como "incremental as much as interstitial linking. It may result from synthesis or analysis, from conflation and fusion as *conjointure*, or from accession, annexation, contamination, or augmentation by *desjointure*. (...) Chrétien saw his task, on the level of narrative invention, as discerning things "hidden" –Horace's *abdita*– in his foreign sources and drawing them out by adroit narrative arrangement and elaboration", Douglas KELLY, *The art of medieval French romance*, Wisconsin, University of Wisconsin Press, 1992, p. 19. La *conjointure* recrea el concepto de "reescritura", dominante en la constitución de los fenómenos literarios del siglo XV, en tanto forma de estructurar la obra poética como traducción de un "modo de pensamiento" (Dominique BOUTET y Laurence HARF LANCNER (eds.), *Ecriture et modes de pensée au Moyen Âge (VIIIe-XVe siècles)*, París, Presses Universitaires de l'École Normale Supérieure, 1993). Un modo de pensamiento, por su parte, puede caracterizarse como un fenómeno que rige la representación de las relaciones entre los objetos y entre las partes con el todo; se trata de una serie de mecanismos de análisis tanto de lo real como de las estructuras que orientan la disposición del imaginario colectivo; resulta, en definitiva, un conjunto de medios intelectuales que ordena la materia como si fuera lo real.

caso de Yvain, sino que la evolución se relaciona con su crecimiento biológico-social.

Concluimos con este análisis el examen de lo maravilloso en *Cleriadus et Meliadice*, una de las esferas en que se desarrollan los hechos de armas, tópico de máxima relevancia para la conformación del *roman* medieval. Su subordinación a la disposición narrativa y a la temática del *roman* bretón, en particular el artúrico, descansa sobre la necesidad de incluir un relato que metafóricamente distinga la infancia y la educación del héroe.

Finalmente, comprobamos que lo maravilloso de génesis profana puede escindirse de la perspectiva hagiográfica. Sin embargo, logra incorporar una visión escatológica de objetivos terrenales primordialmente porque la muerte y el renacimiento no se vinculan solo con el pasaje a la otra vida sino también con las distintas facetas que experimenta un individuo y que, de acuerdo con su posición jerárquica, puede influir en la constitución de la sociedad. La irrupción del más allá, en cualquiera de sus variantes, parece tener un valor exegético y, dado el predominio del pensamiento cristiano en la cultura medieval, sus concepciones afectan con mayor o menor fuerza, la interpretación de fenómenos, a pesar de su distancia respecto de la normativa eclesiástica.

EL MUNDO ULTRATERRENO EN EL *VIATGE DEL VESCOMTE RAMON DE PERELLÓS I DE RODA FET AL PURGATORI DE SANT PATRICI*. FUNCIONALIDAD Y MALEABILIDAD DE UNA CREENCIA

CONSTANZA CAVALLERO
(Universidad de Buenos Aires)

Quien dude del Purgatorio que vaya a Irlanda y penetre en el Purgatorio de San Patricio, luego no dudará ya más.

César de Heisterbach[1]

Desde las primeras épocas de la era cristiana se comenzó a fraguar la idea de una instancia en el más allá, tras la muerte del hombre, que enturbiaba la simple dicotomía entre el cielo y el infierno, destinos últimos y eternos. Tal instancia reposaba en la posibilidad de una expiación *post mortem* y de una eficaz intervención de los vivos a favor de los muertos. A lo largo de la Edad Media, la creencia en esta purgación ultraterrena se desarrolló a través de distintos canales hasta constituirse, finalmente, en una verdad aceptada, difundida y fuertemente arraigada en la sociedad medieval en su conjunto. Sin embargo, ha habido marchas y contramarchas en este proceso: el Purgatorio no ha tenido una entidad única y unívoca a lo largo de la historia del cristianismo sino que ha sido definido de muy diversos modos. Ni la naturaleza del *fuego* purgatorio, ni las *penas* expiatorias de ultratumba, ni las características del Purgatorio como *lugar, lugares* o *estado* del alma fueron nunca esclarecidas con precisión por parte de la alta jerarquía eclesiástica. Aun después del establecimiento de la creencia en el Purgatorio como dogma, en el siglo XIII, tras seculares vacilaciones sobre las particularidades de su carácter, la Iglesia tardomedieval se guardó de brindar una descripción detallada de su naturaleza, esencia y contenido, manteniendo despejada la puerta para la imaginación de los fieles acerca de tales asuntos[2]. Este “estado intermedio” en el más allá se nos presenta, por

---

1 *Dialogus miraculorum*, XII, 38 (en Howard Rollin PATCH, *El otro mundo en la literatura medieval*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 1956, p. 123).

2 Dicha puerta ya había sido abierta siglos antes por Agustín de Hipona, quien describió el Purgatorio como un infierno temporal con penas superiores a cualquier sufrimiento imaginable en la

lo tanto, como un resquicio de acceso importante a la cultura y la mentalidad medieval por haber permanecido permeable a la imaginación tanto de clérigos como de laicos a lo largo de siglos. Tal estado resulta una cuestión sumamente compleja, además, por haber sido un punto de encuentro entre creencias y acciones de elite, por un lado, y del pueblo, por el otro. Asimismo, la aceptación o el rechazo del Purgatorio resultó un elemento de demarcación –en medio de una difusa frontera– entre lo ortodoxo y lo herético en la Edad Media tardía y fue, finalmente, "una de las principales manzanas de discordia entre cristianos griegos y cristianos latinos" y objeto de controversia interconfesional tras la Reforma protestante[3].

El propósito fundamental del presente trabajo consiste en realizar un análisis acerca del relato del trasmundo que el noble catalán Ramón de Perellós puso por escrito hacia el año 1398 en su *Viatge del Vescomte Ramon de Perellós i de Roda fet al Purgatori de Sant Patrici*, conjugando una tradición de anclaje medieval con un discurso autobiográfico[4]. El relato fue compuesto sobre la base

---

tierra pero que no eran sino un misterio indescifrable para el hombre. Escribió San Agustín en *In Psalmos* 37, 3: "ita plane quamvis salvi per ignem, gravior tamen erit ille ignis, quam quidquid potest homo pati in hac vita" (cf. A. MICHEL, "Purgatoire", en *Dictionnaire de Théologie catholique*, París, 1936, t. 13, col. 1223).

3 Jacques LE GOFF, *El nacimiento del Purgatorio*, Madrid, Taurus, 1989. La complejidad que le hemos atribuido a la creencia medieval en el Purgatorio se manifiesta, a su vez, en la historiografía moderna que aborda la cuestión. El disenso gira, principalmente, en torno a los siguientes problemas: a) si tal creencia fue fruto de una prescripción "desde arriba" impulsada por formulaciones teológico-doctrinales o si, por el contrario, fue resultado de una presión "desde abajo" que respondió a profundas necesidades y esperanzas de los creyentes sencillos (cuestión que invita a la reflexión por parte de los historiadores acerca de la problemática, tan difícil de resolver, del papel de los iletrados en la conformación del imaginario específico de una sociedad dada); b) si puede hablarse de 'Purgatorio' antes de que aparezca un término particular que lo denomine (el sustantivo *purgatorium*); c) si puede hablarse de 'Purgatorio' antes de su localización precisa, es decir, antes ser representado como un lugar bien delimitado dentro de la geografía del más allá; d) si los cambios en la representación del más allá responden a cambios en la estructura social o si responden a un movimiento relativamente autónomo del imaginario medieval; e) el peso mayor o menor que tuvo la oposición a las disidencias heréticas, a las corrientes milenaristas y a la postura del cristianismo oriental acerca de la expiación *post mortem* en el desarrollo de la idea cristiana latina del Purgatorio y del sistema penitencial en general.

Las distintas posiciones en torno a las problemáticas mencionadas, son puntos de partida para dataciones muy diferentes del "nacimiento" de la creencia en el Purgatorio. Jacques Le Goff sitúa dicho nacimiento del Purgatorio, definido éste como un *lugar* unificado y nominado con precisión, a fines del siglo XII, como fruto de una "revolución mental", de una reestructuración de los esquemas de tiempo y espacio en el imaginario cristiano, reflejo a su vez de las transformaciones sociales sufridas entre los siglos XI y XII. Esta hipótesis, por más que haya gozado de aceptación general, ha sido cuestionada o matizada en las últimas décadas a partir de trabajos de autores como Arón Guriévich, Francisco Fernández Conde, José Miguel Andrade Cernadas o Claude Carozzi, quienes sitúan el "nacimiento" del Purgatorio siglos antes, por hallarse presente en la religiosidad popular, ya desde la Alta Edad Media, la creencia en su sitio expiatorio en el otro mundo, aunque éste no estuviera localizado con exactitud ni tuviera un nombre preciso.

4 ARSENI PACHECO, *Viatges a l'altre mon*, Barcelona, Ediciones 62, 1973, pp. 27-57. Todos los fragmentos del texto de Ramón de Perellós citados a lo largo del presente trabajo pertenecen a esta edición.

de la historia del Caballero Owein, escrita dos siglos antes por el monje cisterciense H. de Saltrey. Para enmarcar nuestra fuente en el contexto adecuado, creemos que no podemos soslayar la evolución general de la creencia en el Purgatorio durante el período tardomedieval ni los motivos precisos que condujeron al vizconde a poner en práctica un ejercicio literario semejante, que le permitió presentarse como protagonista de una travesía al otro mundo y que le exigió, a su vez, emprender un complejo itinerario hacia la boca del Purgatorio –que una larga tradición situaba en Irlanda– para franquear las acusaciones y las sospechas existentes acerca de su implicación en la repentina muerte del rey Juan I de Aragón, a quien el vizconde brindaba sus servicios. Resulta interesante el análisis de este texto catalán tardomedieval no sólo por su rico trasfondo político y su encuadre dentro de una cristiandad quebrada por el cisma de Occidente sino también por la descripción y la representación temporal-espacial del más allá que nos brinda, reflejo de cierta manera de concebir el mundo, la relación del hombre con lo divino, la idea de justicia y las formas válidas de construcción de "verdad" que predominaban en la Edad Media tardía.

El relato del vizconde de Perellós y de Roda nos permitirá observar cómo una creencia tan difundida y aceptada en la época tardomedieval como era aquélla que confiaba en la existencia real de un sitio de expiación de los pecados después de la muerte era factible de ser apropiada y recreada en situaciones particulares, era utilizada para fines diversos por distintos actores sociales y contaba con la suficiente flexibilidad como para satisfacer las múltiples necesidades y esperanzas que los fieles depositaban en ella. Por un lado, la utilización –por parte de Ramón de Perellós– de una arraigada creencia colectiva ligada a lo religioso de forma funcional a determinado objetivo y, por el otro, la elección de una "estrategia" para limpiar su nombre frente a caminos alternativos también posibles son puntos que nos ayudarán a comprender aspectos importantes del contexto ideológico, sociocultural e histórico de elaboración del escrito y del imaginario social del más allá a fines de la Edad Media. El relato del viaje del vizconde nos demostrará que la riqueza de la creencia en el Purgatorio en la época tardomedieval reposó, sobre todo, en su considerable maleabilidad, en su capacidad de condensar sentimientos ambiguos y en su plausibilidad de ser interpretada de forma particular en cada caso.

Ramón de Perellós y los avatares de este mundo

El vizconde de Perellós y de Roda, gobernador del Rosellón, se nos presenta como un enigmático personaje acerca del cual, en principio, no contamos con demasiados datos fehacientes. Sabemos que, antes de brindar sus servicios a Juan I (1350-1396), rey de Aragón y conde de Barcelona, estuvo vinculado en su juventud a la corte francesa: fue servidor de Carlos V, rey de Francia entre 1364 y 1380.

Juan I de Aragón, llamado "el cazador" o "el amador de la gentileza", fue un gran protector de la cultura, aficionado al cultivo de las letras, la caza y la

música[5]. Dentro del contexto de depresión económica que tiñó toda la segunda mitad del siglo XIV, su corto gobierno se caracterizó por el desorden económico y administrativo y, políticamente, por un alejamiento de la postura adoptada por su padre Pedro IV, "el ceremonioso", al optar por un acercamiento a Francia y a Castilla. Asimismo, el reinado de Juan I, al igual que el de su hermano y sucesor Martín I, estuvo profundamente marcado por el cisma de la Iglesia. La corona de Aragón permaneció aliada a los papas de Aviñón: primero a Clemente VII, y, desde 1394, al aragonés Benedicto XIII, también llamado "papa Luna". Este último, pariente de la reina María, esposa de Martín I, y miembro de la familia Luna –una de los principales linajes del reino de Aragón–, gozó de la incondicional protección de la corona. Existía, además, una fuerte cercanía cultural –y no sólo política– entre Aviñón y el reino de Aragón: la cancillería real, en efecto, mantenía una intensa relación con la escuela de traductores de Fray Fernández de Heredia, que desempeñaba su labor en la corte pontificia de Aviñón.

El suceso que, irrumpiendo en medio del escenario descrito, pondrá en tela de juicio al protagonista de nuestro relato, Ramón de Perellós, es el siguiente: el 19 de mayo de 1396, cazando en los bosques de Foixá, muere Juan I de forma repentina –según se comentaba, al caer de su caballo–. Un grupo de funcionarios, dentro del cual estaba incluido Ramón de Perellós, fue acusado luego, en el mes de junio, de traición al rey en favor del conde de Foix, yerno de Juan I[6]. La acusación que involucró a este grupo de servidores reales, suponía, además, una implicación en la muerte del soberano. La inculpación se produjo en medio de un complejo trasfondo político, signado por la conmoción general causada por el mencionado fallecimiento que, sorpresivo e inesperado, generó un fuerte temor ante la posible condena celestial del rey por no haber podido recibir la asistencia espiritual adecuada al momento de su muerte y, además, por la disputa acerca de la sucesión al trono, puesto que Juan I no había dejado descendencia masculina. Quien finalmente sucedió al rey fue Martín I, a pesar del deseo de verse coronado de Luis II, duque de Anjou, y de la pretensión al trono del conde Mateo de Foix[7].

En el complejo contexto que hemos esbozado se enmarca la travesía de Ramón de Perellós, quien había sido un servidor real de confianza antes de verse

---

5 Juan I manifestó su gran interés por la literatura al crear las "Cortes de Amor" y los "Juegos Florales" en Cataluña (juegos de carácter literario que premiaban a quienes se destacasen en composiciones en verso y prosa) y al fomentar una intensa actividad cultural: en efecto, la cancillería real se ocupo durante su reinado de emprender las traducciones al catalán de una amplia selección de textos medievales y clásicos.

6 ARSENI PACHECO, *op. cit.*, pp. 19-20.

7 Luis II estaba casado con Violante, hija de Juan I. Mateo de Foix era esposo de doña Juana, hija del segundo matrimonio de Juan I. Al morir el rey, éste último reclamó de inmediato la corona de Aragón e, incluso, utilizó las armas para intentar lograr su objetivo: fue María de Luna quien, en calidad de regente, rechazó en 1396 a las tropas invasivas del conde de Foix (su esposo –Martín I, "el humano"–, ausente, retornaría a Aragón no antes de 1397).

comprometido en la muerte del rey. Tras el trágico fallecimiento y las sospechas que recayeron sobre el vizconde, éste intentó acreditar su buen nombre describiendo a Juan I como su apreciado "senyor natural" y, a sí mismo, como su fiel servidor. Afirmó entonces haber sido el primer caballero en la corte, sumamente amado por el rey ("lo dit senyor me mostrava en gran amor") y sostuvo que él, a su vez, amaba al rey tanto como un servidor puede amar a su señor (p. 31). La apremiante necesidad de limpiar su nombre lo condujo a demostrar de modo más substancial su genuina lealtad a la corona, para anular toda posible sospecha de traición. Así es como, en septiembre de 1398, Ramón de Perellós decide partir de la sede pontificia de Aviñón y emprender camino a Irlanda, con el fin principal de ingresar por sus propios medios al Purgatorio de San Patricio. El relato de su periplo en el otro mundo, experiencia que describe en detalle, incluirá, no casualmente, un encuentro en el más allá con el alma del difunto rey Juan I. De esta manera, en medio del revuelo originado por el rumor de que, al morir sin confesión, el rey había sido condenado a los suplicios del infierno, Ramón de Perellós encuentra una vía posible tanto para atestiguar que aquél se hallaba en camino de salvación como para, a la vez, "demostrar su inocencia o enmascarar su posible culpabilidad"[8].

El relato del vizconde nos provee, en primer lugar, una breve reseña de la historia del Purgatorio de San Patricio tal como era conocida en sus tiempos. El motivo principal por el cual Dios se había hecho presente ante el santo siglos atrás, dándole a conocer la fosa que comunicaba el mundo terreno con el mundo ultraterreno, era la necesidad de contar con una instancia semejante que contribuyera a la conversión a la fe cristiana de la "gent d'aquella terra axí dura et salvatge com si fossen bèsties" (p. 28). Los pueblos irlandeses de otrora necesitaban *ver* –y no sólo oír– los milagros divinos: sólo una entrada directa al otro mundo permitiría a los hombres apreciar por sí mismos la gloria destinada a los buenos y los tormentos que sufrirán los malvados luego de esta vida. No obstante, sólo quien ingresara a la fosa limpio de corazón, confesado y arrepentido sería capaz de conocer el más allá y regresar al mundo profundamente convertido y absuelto de todo pecado. El acceso al Purgatorio, por lo tanto, contaba desde su origen, de acuerdo con la leyenda, con una doble funcionalidad: por un lado, era un eficaz dispositivo de conversión y adoctrinamiento (revelado por la divinidad para "convertir les gents"); por otro, era el sitio destinado a la penitencia por antonomasia, dispuesto por Dios "per ço que hom hi purgue sos pecats", del cual los hombres podían servirse incluso en vida (pp. 28-29).

La tradición sostenía que, luego de haber sido revelado el sitio a san Patricio, éste había rodeado el Purgatorio de un lago y de altos muros y había mandado construir allí una Iglesia, a cuyo prior entregó las llaves que abrían las enormes puertas del foso. Nadie podía ingresar al Purgatorio sin la debida licencia episcopal ni eludiendo el despliegue ritual establecido para la ocasión[9]. Circulaban

---

8 Marta LÓPEZ VILAR (ed.), *Dos viajes al más allá*, Madrid, Luis Revenga ERL, 2004, p. 13.

9 Quien osaba entrar era innumerables veces advertido de los riesgos que enfrentaría y alentado a optar por una penitencia en este mundo, más segura. Si el valiente hombre insistía en su propó-

aterradoras historias de hombres que se habían arriesgado a ingresar y no habían retornado y de los peligros que allí dentro se sufrían en cuerpo y alma.

Ramón de Perellós no sólo será protagonista de cada uno de los sufrimientos que se atribuían a todo aquél que transitara por el Purgatorio sino que, además, atravesará los peligros de *este mundo* para llegar hasta las lejanas tierras de Irlanda. La travesía a través de Francia e Inglaterra –sumada a la posterior superación de los distintos castigos del Purgatorio– cumple, en el relato del vizconde, la función de reforzar aun más su valentía, fortaleza y osadía, puesto que sólo podía llegar a *Hibernia* quien se animara a afrontar los peligros de un dificultoso camino y quien, además, contara con recursos políticos respecto de los soberanos de las distintas regiones atravesadas.

El vizconde emprende su camino en el otoño de 1398, partiendo de Aviñón. Benedicto XIII intenta antes persuadirlo –según el relato– de la falta de necesidad de semejante hazaña aunque, finalmente, le concede su bendición. Sigue la ruta hacia París, donde, según Ramón de Perellós, es muy bien recibido por la corte, puesto que él había servido al padre de Carlos VI, rey de Francia. De éste y de sus tíos frailes –que vivían en el ducado de Berri y de Borgoña– obtiene cartas de recomendación para el rey de Inglaterra, yerno de Carlos VI (ambos reinos gozaban de una tregua en ese entonces). Luego de atravesar el canal de la Mancha, continúa su camino y arriba a Londres, donde es agasajado por la corte inglesa (según nos indica el relato, gracias a las mencionadas cartas de recomendación que portaba). Ramón de Perellós logra entonces cruzar el reino sin dificultad en virtud de la protección de los servidores del rey Ricardo II y llegar, finalmente, a Irlanda. Allí el vizconde es acogido nuevamente de modo cordial por el conde de la Marca, primo de Ricardo II, quien se opone, como cada personaje a quien Ramón informa de su plan, a que éste prosiga su viaje al Purgatorio. Lo desaconseja, según el relato, por dos razones principales, que no hacen sino resaltar el coraje requerido no sólo para *ingresar* al Purgatorio sino también para *llegar* hasta él: "l'una era que io devia pasar llocs estranys en qué habitaven gents salvatges, los quals no han negun regiment en què negú se deia fiar; l'altra raó, que la intrada de purgatori és molt perillosa cosa e molts bons cavallers s'hi eren perduts que no eren tornats" (p. 33). No obstante, al notar la firmeza de la decisión del vizconde, el conde de la Marca le brinda caballos, joyas y dos escuderos para que lo guíen a través de las inhóspitas tierras irlandesas.

Luego, el arzobispo de Darmant –que, para el vizconde, era "como el papa mismo" entre los irlandeses– es quien lo recibe con grandes honores dadas las

---

sito, sólo entonces se autorizaba su ingreso a la fosa, tras quince días de penitencia y oración. Transcurrida la quincena, una mañana se reunían los clérigos de la región y realizaban una misa en la cual el futuro visitante del Purgatorio recibía el cuerpo de Jesús y agua bendita, tal como lo había previsto san Patricio. Luego, todos los clérigos marchaban en procesión, entonando letanías, hasta la puerta de la fosa, que era abierta por el prior. Tras las últimas advertencias y consejos, si el osado no modificaba su propósito, penetraba en la fosa. Pasado un día completo, a la mañana siguiente, regresaban el prior y los clérigos a la puerta de tal fosa: si el hombre se encontraba allí al abrirla, era llevado en gran procesión a la Iglesia y podía permanecer en ella cuanto quisiera. De lo contrario, se lo sabía perdido en cuerpo y alma.

cartas de recomendación de los reyes ingleses y del conde de la Marca. El arzobispo también lo exhorta a renunciar a su meta, puesto que no había forma de obtener seguridad a lo largo del camino que aún lo separaba de la entrada al Purgatorio, poblado de belicosos pueblos que guerreaban con los ingleses desde hacía tiempo. Lo autoriza a continuar viaje sólo a causa del gran tesón demostrado y lo provee de cien hombres bien armados y de un intérprete. Al adentrarse en tierras irlandesas enemigas, dicho cuerpo de hombres decide renunciar a la gesta por el peligro que implicaba pero, pese a esa circunstancia, Ramón de Perellós continúa camino sin ellos, mostrando su heroicidad[10]. Se encuentra, por último, con uno de los monarcas que gobernaban aquellas tierras, el rey Isuel, quien lo recibe muy bien, de acuerdo a sus costumbres. El vizconde, sorprendido, incorpora en su relato una descripción casi antropológica de las extrañas costumbres de aquellos pueblos, su alimentación, sus vestimentas, sus fiestas, su armamento, sus viviendas. El rey Isuel será quien le proporcione el salvoconducto necesario para atravesar con relativa seguridad aquellas tierras y poder llegar, finalmente, al priorato ubicado junto al Purgatorio.

Ya en el monasterio, el vizconde obra según las ordenanzas establecidas. La valentía necesaria para ingresar al Purgatorio es nuevamente resaltada en el relato, en el momento inmediatamente anterior a la entrada a la fosa: Ramón de Perellós se adentra en la oscuridad de ese ámbito siendo consciente de la posibilidad de morir, conciencia que se explicita cuando entrega su testamento a un sobrino e, incluso, cuando es interrogado acerca del sitio en el que preferiría ser enterrado en caso de perecer.

Al relatar el vizconde este largo periplo, no sólo queda muy bien ubicado "diplomáticamente" en medio de la compleja constelación de poderes políticos de la época sino que, además, se presenta como un servidor sumamente fiel de la corona aragonesa. La lealtad al rey sobresale en el relato por ser el motivo mismo que presenta Ramón de Perellós a la hora de explicar su decisión de aventurarse a dicha empresa: "Envedenc-se que jo estava ab lo papa dessús dit que lo rei, mon senyor, mort; e de la mort, otra lo voler de Déu, jo fui molt dolorós e trist, tant cum negun servidor pot ésser de la mort de son senyor; e jo me meté en lo cor, en aquella hora, que jo anàs al Purgatori de Sant Patrici, per saber, si fer-se podía, de trobar mon senyor en purgatori e les penes que sofria" (pp. 31-32). La noticia del fallecimiento del rey y la inmensa tristeza sentida, sostiene el autor, fue la causa que lo impulsó a viajar al Purgatorio para encontrarse allí con el rey y para conocer las penas que éste sufría. Notemos que el vizconde manifiesta que, cuando muere Juan I, él no estaba sirviendo al rey sino al papa Luna, aclaración que puede no ser una simple mención sino una forma de exculparse, de desvincularse de dicha muerte. A su vez, la narración le permite presentarse, por un lado, como un devoto y piadoso cristiano –porque, como veremos, se creía que sólo era capaz de superar los terribles tormentos del Purgato-

[10] Dice él mismo acerca de su travesía: "e he sostenguts grans perills, despens e treballs, tant en terra com en mar, e he preses e sofertes en terres d'enfeels e de crestians" (p. 27).

rio quien estuviera muy firme en la fe y así se mantuviera pese a toda circunstancia adversa– y, por otro lado, como un hombre exculpado *ante Dios mismo* de cualquier pecado que pudo haber cometido anteriormente. En este último sentido, cabe mencionar que la intención que muestra el vizconde al ingresar al Purgatorio es doble: como dijimos, averiguar el estado del rey y, en segundo término, purgar sus pecados. La fuerte voluntad de conseguir ambas cosas, sostiene, le haría olvidar cualquier dificultad que tuviera que afrontar e, incluso, sus propios temores: "E per ço me meteren en feit dubtes en mon cor e en l'enteniment, mas la gran voluntat que jo havia de saber en qual estament era lo Rei, mon senyor, e enaixí mateix de purgar mos pecats, me feia oblidar tot ço que devia venir" (p. 39).

Ramón de Perellós y su representación del otro mundo

Al describir el más allá, el vizconde reactualiza la historia relatada en el *Purgatorio de San Patricio*, cuyo testimonio literario más temprano corresponde a la vida de dicho santo escrita por Jocelyn de Furness en torno al año 1180. Apenas posterior a esta fecha ha de ser, por lo tanto, el *Tractatus* acerca del Purgatorio irlandés de H. de Saltrey, el monje cisterciense redactor de la historia que será retomada dos siglos más tarde por Ramón de Perellós[11]. El relato del monje de Saltrey –escrito, a su vez, sobre la base del *Apocalipsis* de Pablo– es considerado por Jacques Le Goff como el "acta de nacimiento literaria del Purgatorio", puesto que condensa la temprana presencia del término '*purgatorium*' y una descripción concisa y detallada del Purgatorio como *lugar*, dos aspectos que resultan claves, para el historiador francés, a la hora de establecer el "nacimiento del Purgatorio" a fines del siglo XII[12].

Ramón de Perellós se apropia de la historia del caballero Owein y, práctica-

---

[11] La historia es la siguiente: Gervasio, abad del monasterio cisterciense de Luda (actualmente Louthpark) solicitó a otro monje llamado Gilbert que viajara a Irlanda y hallara allí un emplazamiento apropiado para fundar un nuevo monasterio. Gilbert, desconocedor de la lengua irlandesa, pidió que un noble, el caballero Owein, lo acompañara durante la travesía, no sólo para que lo protegiera de cualquier peligro sino también para que lo asistiera como intérprete. Owein, protagonista de la aventura, fue quien narró la historia del *Purgatorio de San Patricio* al monje Gilbert y este último, a su vez, se la comunicó luego al abad cisterciense de Sartis (hoy Wardon). El abad de Sartis encargó, finalmente, la redacción de la historia al monje H., que residía en el monasterio cisterciense ubicado en Saltrey, en el Huntingdonshire. Fue Mateo de París quien, en el siglo XIII, denominó al monje H. '*Henricus*' (sin prueba alguna de su nombre real) y calculó la fecha de la aventura del caballero Owein hacia el año 1153. Cabe mencionar, por último, que la historia del foso purgatorio no aparece en las hagiografías más antiguas de san Patricio, motivo por el cual fue, seguramente, una invención tardía, "más o menos contemporánea de la aparición de la leyenda y de la creación de una peregrinación" (LE GOFF, *op. cit.*, pp. 222- 223, 228). El Purgatorio irlandés parece haber sido objeto de peregrinación desde fines del siglo XII, sobreviviendo como tal a distintas prohibiciones y destrucciones, incluso hasta el siglo XX.

[12] LE GOFF, *op. cit.*, p. 210. Ya hemos aclarado que esta posición es discutida por otros autores, que sitúan el "nacimiento" del sitio expiatorio en el más allá más tempranamente.

mente, parafrasea el relato del Purgatorio redactado por H. de Saltrey[13]. En opinión de Arseni Pacheco, el detallismo que caracteriza la descripción del otro mundo del relato del vizconde muestra que su modelo no fue el *Tractatus* latino original sino una versión francesa del mismo[14]. Esto es muy probable dado que el *Purgatorio de San Patricio* tuvo un éxito considerable desde el momento de su redacción y se difundió rápidamente por la cristiandad latina. De hecho, ya en la década de 1190, la poetisa María de Francia tradujo al francés la historia del monje H., inaugurando una serie numerosa de redacciones de dicho texto, tanto en latín como en lenguas vulgares. El vizconde pudo haberse servido, incluso, de una traducción a la lengua catalana del relato de la aventura del Caballero Owein realizada en 1320 por Fr. Ramón de Tárrega[15]. Sea como fuere, sabemos que Ramón de Perellós estaba al tanto de la historia del Purgatorio de San Patricio puesto que, en 1386, en una misión, el propio Juan I le había encargado que adquiriera la relación, de la que el propio vizconde le había hablado[16].

Como indica Marta López Vilar, la interpolación de fragmentos textuales ajenos (principalmente del *Tractatus* de H. de Saltrey pero también de *El viaje de San Brandán*) es llevada a cabo por Ramón de Perellós "de una manera admirablemente compacta"[17]. La similitud del relato del vizconde con la aventura del Caballero Owein se ve interrumpida en ciertos pasajes por la finalidad con la que es redactado dicho relato, que exige al autor agregar pasajes originales que resultan significativos para comprender el trasfondo de elaboración del texto.

Teniendo en cuenta lo dicho, podemos adentrarnos en la representación del más allá ofrecida por Ramón de Perellós, que comienza con la narración de la angustiosa entrada al foso y luego, la descripción de una sala muy hermosa en donde se hacen presentes ante el vizconde "XII homes, que tots semblaven de religió", enviados de Dios (p. 40). Uno de ellos le advierte acerca de los tormentos que sufriría y las instigaciones de los demonios que lo tentarían a salir sano y salvo de aquel sitio una y otra vez. Si él consintiera a tales tentaciones, se condenaría en cuerpo y alma. Pero si, por el contrario, se mantuviera firme en su fe, vería las penas de los pecadores y el deleite de los justos y podría expiar sus pecados y salvarse igualmente en cuerpo y alma. La forma de superar los tormentos, le anuncia el ángel, consistía en tener siempre en mente a Jesucristo e invocar su nombre en todo momento.

Un fuerte ruido anuncia luego la llegada de los "horribles dimonis" y la partida de los ángeles mensajeros de Dios. Esos demonios –tantos que eran incon-

---

13 Jacobo de Vorágine, en el año 1260, ya había retomado el opúsculo de H. de Saltrey, sustituyendo al héroe por un noble llamado Nicolás (LE GOFF, *op. cit.*, p. 371).

14 ARSENI PACHECO, *op. cit.*, pp. 19-20.

15 Esta traducción ha sido publicada por R. MIQUEL I PLANAS en el año 1914, dentro de una obra titulada *Llegendes de l'altra vida*.

16 ARSENI PACHECO, *op. cit.*, p. 19.

17 LÓPEZ VILAR, *op. cit.*, p. 15.

tables– infunden un temor penetrante al vizconde, rechinando los dientes, gritando y bramando en torno suyo. El vizconde es tentado por primera vez por aquellos seres diabólicos a regresar sano y salvo al mundo de los vivos. Como sucedería luego en cada ocasión, Ramón de Perellós señala entonces haber permanecido seguro en la fe y fuerte de corazón, motivo por el cual los demonios, enfadados, construyen un gran fuego, atan sus pies y lo arrojan a las llamas. Pronunciando el nombre de Dios –tal como le habían aconsejado los ángeles– Ramón de Perellós se salva, sus heridas se sanan y el fuego se consume. De este modo, vencería cada vez a los demonios, con la piadosa y confiada invocación del nombre de Jesucristo.

A continuación, el relato describirá cómo, siendo arrastrado "quasi a la fi del món", a tierras lejanas y tenebrosas del oriente, Ramón de Perellós atraviesa, conducido por los demonios, los siete campos de castigos del Purgatorio y presencia los tormentos que allí sufrían las almas en pena. El primer campo, descrito por el vizconde (y por H. de Saltrey, cabe recordar) como un sitio de dolor y cautiverio, era tan grande que resultaba imposible divisar sus límites. Innumerable cantidad de hombres y mujeres yacían en tierra, desnudos, con los vientres vacíos, clavados de pies y manos al suelo con estacas ardientes. Recostados sobre ellos, dragones de fuego mordían su carne y hundían sus dientes en ellos como si quisieran devorarlos. El segundo campo de castigos albergaba aún más dolor que el primero. Unos hombres, clavados a la tierra como los anteriores, eran atormentados en este caso por serpientes que les mordían las venas y arterias del cuello y metían la cabeza dentro de sus cuerpos, sembrando alfileres en sus pechos. Sapos y lagartos de hocico largo tomaban por el pecho a otro grupo de hombres y les arrancaban el corazón desde el vientre. En el tercer campo de penas, por su parte, había un viento muy fuerte y atormentador y la gente que allí moraba no podía tener más dolor y congoja: "los turments e los dimonis que eren aquí, e los batien fort e turmentaven tan cruelment, que home vivent no ho poria veure aitals turments" (p. 44). Recostados sobre pequeños clavos ardientes, ninguna parte del cuerpo de quienes allí se encontraban quedaba sin ser atravesada. No había lugar, de acuerdo al relato, en que uno pudiera meter el dedo meñique sin pinchárselo. Ramón de Perellós narra cómo fue tentado y amenazado por los demonios en cada uno de los campos de castigos que hemos descrito. Dado que el vizconde no acepta en ningún caso ser guiado ileso por los demonios hasta la puerta por donde había ingresado, éstos intentan infringirle en cada campo los mismos castigos que iba presenciando. Firme en la fe, no obstante, se salva en cada ocasión pronunciando el nombre de Jesús.

El cuarto campo, abundante en llamas por doquier, presentaba todo tipo de hogueras y feroces tormentos. La gente allí colgaba sobre llamas de fuego, siendo unos abrasados sobre enormes parrillas de hierro ardiente y otros quemados sobre asadores, mientras los demonios vertían sobre sus cuerpos metales hirviendo para untarlos con ellos. Es en este último sitio de sufrimiento donde Ramón de Perellós reconoce a antiguos compañeros, a sus padres y sus parientes, al rey don Juan de Aragón, a un fraile de la orden de Girona y, finalmente, a su sobrina Dulce de Carles, que había muerto luego de su partida y cuyo fa-

llecimiento aún ignoraba. El vizconde aclara que "tots aquests eren en via de salvació, mes per los pecats eren aquí en aquella pena" (p. 45). Por cierto, el rey Juan I es nombrado en medio de una enumeración, casi con disimulo[18]. No obstante, Ramón de Perellós dice haber hablado mucho con el rey –conversación que no revela en el escrito– y, refiriéndose a él, vuelve a recalcar que "per la gràcia de Déu, era en via de salvació". El vizconde evita poner en boca del fallecido rey el motivo de sus sufrimientos en el más allá ("la raó per què sofria les penes no la volgué dir", p. 45)[19].

En el siguiente campo, el vizconde dice encontrarse con una gran rueda de fuego, cuyos brazos ganchudos de hierro ardiente sostenían las almas purgantes, que giraba sobre un oscuro fuego que quemaba a quienes pendían de tal rueda. El sexto tormento se trataba de una enorme alberca humeante, dividida en cavidades llenas de metales fundidos ardientes donde la gente era sumergida gimiendo y llorando dolorosamente. De estos campos de tormentos, Ramón de Perellós es liberado nuevamente pronunciando el nombre de Dios. Finalmente, una bocanada de viento muy fuerte lo arrastra, junto a los demonios y a toda la gente que allí estaba, hacia un río frío y maloliente, que corría por una montaña. Lloraban dentro de él muchas almas, atormentadas por el frío y la vergüenza. A éstas, cuando intentaban salir del río, los demonios las hundían aun más. El vizconde, temiendo ser sometido a semejantes tormentos, invoca a Jesucristo y se ve librado de ellos.

Tras haber presenciado las siete penas del Purgatorio, los demonios lo llevan hacia el oriente, hasta llegar a una grande y fétida llamarada que emergía de un pozo, en la que se quemaban hombres y mujeres, que volaban por el aire como chispas y, cuando la llama menguaba, caían en el fuego en profundo padecimiento. Los demonios, entonces, indican a Ramón de Perellós (como antes al Caballero Owein) que tal sitio correspondía a la boca del infierno y lo amenazan con llevarlo ahí dentro. Ante la firmeza de corazón del vizconde –que desoye toda tentación– los demonios lo arrojan al pozo. Mientras más caía, más profunda parecía aquella sima. No obstante, al pronunciar confiado el nombre de Dios, la llama lo expulsa del pozo y se libera así del peligro.

Llega entonces un grupo de demonios para atormentarlo nuevamente y para acarrearlo lejos, a un río muy largo, profundo y maloliente, lleno de demonios. Sobre dicho río se elevaba un puente, difícil de cruzar porque estaba helado, era muy estrecho y ventoso y se hallaba excesivamente alto. Además, los demonios lo habían atemorizado diciéndole que, apenas intentara traspasar dicho puen-

---

[18] "E aquí jo vi bell colp de mos companyons, que jo conoixia, e de mos parents e parentes; e lo rei don Joan d'Aragó; e frare Francès del Pueg, de l'ordre de Girona, dels frares menors del dit convent; e N'Aldonça de Queralt, que era ma neboda, la qual no era morta quant jo partí de la terra, ni jo no sabia de sa mort" (p. 45).

[19] Sin embargo, Ramón de Perellós sí pone en boca del rey las siguientes palabras, que conforman una suerte de máxima de acción para los gobernantes que lo sucedan: "e dic que los reis e prínceps que són en lo món se deven sobre totes coses gardar de fer injusticia per fer plaer ni favor a negú ni a neguna ni a d'altres pus prop del linatge, sien hòmens o fempnes, d'ont són ixits ni venguts" (p. 45).

te, lo arrojarían dentro de la pestilente corriente de fuego. Depositando sus esperanzas en Dios, el vizconde sube con coraje al puente y comienza a caminar con seguridad. En esas circunstancias, el puente se irá ensanchando a medida que Perellós avanzaba. Una vez ubicado del otro lado del puente, los demonios ya no pudieron hacerle ningún mal.

Así culmina el paso de Ramón de Perellós por los castigos purgatorios. Aclara, no obstante, que muchas otras cosas que llegó a ver y conocer no las puede revelar, porque le "foren devedades de dir en pena de mort" (p. 49). Reflexiona, además, que los trabajos y las penas, las enfermedades y pobrezas de este mundo no serían consideradas como tan dolorosas sino más bien como dulces rocíos si el hombre conociera los padecimientos existentes en el más allá: "nengun non se delectaria carnalment en deguns delits d'aquest món" (p. 49), puesto que resulta más leve sufrir las penas en este mundo que los males y dolores en el Purgatorio o, aún peor, en el Infierno. Alienta también a rezar y dar limosnas por los muertos y pide la bendición de Dios para quienes se apiaden y auxilien a los se hallan en el Purgatorio, soportando la mayor necesidad que pueda existir[20].

A pesar de haber descrito un Purgatorio cercano al infierno, el autor ruega a Dios que conceda a los hombres la posibilidad de padecer aquellas penas, por más intensas que sean, puesto que alcanzarían luego la preciosísima meta que todos ellos anhelan, esto es, la gloria del paraíso: "que per la sua sancta misericòrdia e por la sua gran dolçor nos do e nos faça passar les penes de purgatori e venir a la glòria de paradís en lo goig e en lo bé que jamai nos fallirà" (pp. 49-50). El mensaje didáctico que deja a los lectores es que, de allí en adelante, se entreguen a hacer el bien y se guarden de toda maldad, para evitar caer en el infierno, sitio "sens retorn e sens fi".

El vizconde narra posteriormente su estadía en el paraíso terrenal, puesto que, al cruzar el puente, dice haber visto a lo lejos un muro muy alto que se levantaba ante él: las cosas por descubrir eran aún muchas más. Camina entonces dos millas o más para acercarse hasta allí y llega finalmente a la reluciente puerta de dicho muro, llena de piedras preciosas. Detrás de la puerta se podía admirar una tierra extensa y muy clara como el sol. El vizconde pudo observar allí una larga y maravillosa procesión de hombres vestidos con ropa que parecía ser de oro y portaban cirios encendidos y cruces. Reconoce entre ellos al Papa, algunos cardenales, arzobispos, monjes, capellanes, clérigos ordenados y mucha gente más de diversa apariencia, cada uno vestido según la forma que le era usual en su vida mortal. El vizconde es recibido entonces con gran honor y regocijo por un grupo de mujeres que cantaban dulcemente. Luego, se acercan a él dos arzobispos que lo conducen a una habitación a fin de bendecir y alabar a Dios por el "coratge e bona e vertadera fe, per la qual havia vençuts los dimonis e era

[20] "E tots aquells que en pregaran ni faran almoines ni altres béns per aquells o per aquelles que són en aquelles penes, sien beneïts de Déu e davant la sua faç, car açò és la pus gran necessitat que pusca ésser, ni haver pietat d'aquells que aquí són, car açò és la pus gran caritat que pusca ésser" (p. 50).

escapat de tans turments" (p. 51) y le muestran los innumerables placeres de aquella hermosa tierra, con dulces melodías por doquier, con el brillo del sol iluminando los verdes prados, con flores de diversos colores y árboles con deleitables frutos, estos últimos tan abundantes que parecía que "per tots temps hom hi poguera ben viure sens morir" (p. 51).

Muchísima gente habitaba aquellas agradables tierras, explica Ramón de Perellós, viviendo como hombres de religión en los conventos de las órdenes: cada uno en su quehacer, yendo y viniendo a voluntad, regocijándose con profunda alegría y glorificando al Señor[21]. Por cierto, no todos los habitantes de ese lugar eran iguales: estaban diferenciados de acuerdo con la bondad que habían tenido en la vida terrenal (así como las penas antes descritas respondían, también, a la maldad de los pecados cometidos en vida). Algunos iban vestidos con ropa de color oro, otros de color verde, otros de blanco y otros de rojo, "en tal forma com ells havien en aquest món a Déu servit" (p. 52). Aunque había "diverses glòries e claretats", no había sino gozo y alegría para todos, porque cada uno se complacía por sí mismo y por los otros. Nada había que pudiera molestar el *cuerpo* de esos hombres. Todo era placentero, deleitable, gozoso.

Los arzobispos anuncian al vizconde que se hallaba en el paraíso terrenal mismo, sitio de donde Adán había sido expulsado a causa del pecado. Abandonados en el mundo terrenal, los hombres cometían muchos pecados después del bautismo y por eso debían sufrir las penas purgatorias, por más dolorosas que fueran, para completar la penitencia correspondiente a las maldades cometidas en vida[22]. Todos aquellos a quienes había visto disfrutando en el paraíso terrenal habían pasado antes por el Purgatorio, en tanto los que allí sufrían semejantes tomentos llegarían a estar en reposo y en profundo gozo al igual que ellos. Algunos deben estar más tiempo que otros en el Purgatorio –le explican los arzobispos– y ninguno de ellos sabe cuándo saldrá finalmente de allí, "mes per les misses que hom canta, e per les plegàries e oracions e almoines que hom faça per ells, ixen del turment o en partides són alleviats fins per tant que són tots deliures" (p. 53). Los que se encuentran en el paraíso terrenal, a su vez, no son dignos aún de entrar en el reino celestial e irán allí tan sólo cuando a Dios plazca.

Después de una larga conversación, los arzobispos conducen al visitante a una gran montaña e, instándolo a mirar hacia el cielo, le enseñan la puerta del paraíso celestial. En ese momento, "una gran claredat davallà del cel, aissí com una gran flama de foc", destello que pareció cubrir toda la tierra (p. 54). Era el

---

[21] "…e estaven en semblança de persones de religió, com estan en los convents dels religioses, cascú en son ordre, e anaven e venien a tota lur voluntat los uns ab los altres e deportan e prenent plaer e faent festa ab gran alegria, loant e glorificant lo creator" (p. 51).

[22] "…per ço nos covè a venir en purgatori e pasar per lo mig d'aquelles penes que tu has vistes en aquell purgatori ont tu és passat, e les penitències que nós reebem davant la mort nos tenen loc en purgatori e la resta hi compleis hom en lo dit purgatori sofrint aquells turments segons ço que hom ha feit" (p. 53).

alimento divino, "la vianda de paradís" que caía en forma de rayo sobre la cabeza de quienes allí estaban, brindando dulzura de ánimo y paz de corazón, un placer tan grande que el mismo Ramón de Perellós decía no saber ya si estaba vivo o muerto. Finalmente, los arzobispos aconsejan al vizconde regresar por donde había venido, conociendo que, si continuaba su vida de acuerdo con lo previsto por Dios, llegaría algún día a estar en aquel sitio tan encantador. La noticia de la partida entristeció al vizconde que, aunque sabía que ningún suplicio podría atormentarlo al regresar, no quería abandonar el goce del paraíso. No obstante, lo hace finalmente, sumergido en llanto.

En el camino de regreso, los demonios huyen del vizconde como si le tuvieran terror y los tormentos ya no pueden hacerle ningún mal. Al llegar a la sala, los doce hombres vestidos de blanco lo reciben con alegría, alabando y glorificando a Dios. Luego, Perellós se encuentra con otros hombres que habían ingresado al foso junto a él pero éstos se hallan tan débiles que debe ayudarlos a avanzar. Al no encontrar la salida del foso, el vizconde y los demás hombres se creen encerrados y, con miedo, piden a Dios que los libere. En esas circunstancias, caen dormidos hasta que, por fin, un trueno los despierta frente a la entrada por donde habían ingresado. Cuando la puerta es abierta por el prior, los hombres son recibidos con gran regocijo y llevados a la Iglesia, donde se dan las gracias a Dios con rezos y oraciones.

El retorno a sus tierras de origen, cumplido el objetivo del viaje, está colmado de honores para Ramón de Perellós. El rey Isuel lo recibe nuevamente con gran gozo e, incluso, el vizconde participa junto a él de la fiesta de Navidad que realizaba aquel pueblo según sus costumbres. Este cordial recibimiento se reitera en cada sitio por donde pasa el vizconde: gentilhombres y eclesiásticos le muestran gran devoción por haber sido librado de tales peligros. Atravesada Inglaterra, al llegar al puerto de embarque de Davre y ya relajado por haber cumplido su misión, el vizconde se toma tiempo, incluso, para visitar el castillo que conservaba la cabeza de Galvany y su armadura mal cortada, vestigio del mundo artúrico. Finalmente, cruza hacia Francia, donde es muy bien recibido por la corte en París y por el Papa en Aviñón.

Formas literarias y estrategias del discurso

La historia narrada por el vizconde Ramón de Perellós se enmarca dentro de una tradición literaria de relatos y visiones del otro mundo, es decir, forma parte del *corpus* de la llamada *literatura de visiones.* Este conjunto de textos literarios –aunque forman parte de un mismo género– ha sido, a su vez, internamente ordenado y clasificado. En tal sentido, resulta útil atender a la subdivisión que ha hecho Juan Miguel Ribera Llopis de las visiones medievales del otro mundo en función de obras específicamente catalanas. Según dicho autor, debemos notar la existencia de dos tipos de visiones:

– *Visión literaria:* es aquélla que implica la recreación de un más allá que se

sabe recompuesto mediante elementos ya codificados por las tradiciones culta (referentes greco-latinos o artúricos) y popular (referentes folklóricos).
– *Visión real:* la que implica la constatación del más allá religiosamente ortodoxo y a partir, casi siempre, de la experiencia personal[23].

El mismo autor establece, por otro lado, una subcategoría que clasifica las visiones en *pasivas* (sin desplazamiento) o *activas* (con desplazamiento): "en la *visión pasiva* el visionario recibe la visita del emisario ultraterreno que traslada ante sus ojos el espectáculo o alguno de los componentes de Ultratumba. En la *visión activa* el visionario se convertirá en emisario en la medida en que ha de *viajar* hasta un Más Allá cuya descripción él mismo transmitirá a su regreso". Por lo tanto, como sucede en el caso de Ramón de Perellós, "la visita a Ultratumba puede –no siempre– someterse a la dinámica que lleva implícita la idea del *viaje* y expresarse mediante la retórica que se utiliza para relatar una trayectoria en el espacio y en el tiempo reales puesto que la existencia de ese trasmundo es real para el hombre medieval"[24].

Claude Carozzi, por su parte, reconoce en dichas representaciones medievales del más allá la existencia de dos tipos de visiones geográficas generales: a unas las denomina de *tipo aéreo* y, a otras, de *tipo terrestre*. Las de tipo aéreo contemplan el otro mundo en una estructura vertical, siguiendo un esquema cosmológico y descartan, dentro de lo posible, la aparición de elementos materiales, en pos de salvaguardar la especificidad del alma. Estas visiones se sitúan, cronológicamente, entre el siglo VII y los siglos XI y XII. En cambio, la geografía de tipo terrestre del más allá comienza con Beda el Venerable y se hace presente durante todo el período carolingio. Luego desaparece temporariamente para resurgir a mediados del siglo XII: "El más allá, en este tipo de visiones, se ve como un mundo paralelo al terrestre, situado horizontalmente en un cuadro geográfico habitado". En opinión de Carozzi, los elementos difíciles de integrar en el 'sistema aéreo' –básicamente, los lugares de purgación y el Paraíso Terrestre– pasan a un primer plano desde el siglo XII[25]. Esta preponderancia de las visiones de *tipo terrestre*, que predominaba aún en el siglo XIV, es lo que permite a Ribera Llopis diferenciar, dentro del *corpus* general de visiones peninsulares tardomedievales del más allá, viajes *reales y activos*, como es el caso, justamente, del relato de Ramón de Perellós. Sin la creencia en esa *horizontalidad* entre el mundo de los vivos y el mundo de los muertos, periplos como el del vizconde no podrían haberse narrado jamás.

En suma, la experiencia de Perellós sería, desde el marco interpretativo propuesto por Ribera Llopis, una *visión real activa* y, como tal, se caracterizaría por el requerimiento de *constatación*, por el mantenimiento de cierto grado de vero-

---

23 Juan Miguel RIBERA LLOPIS, "Viajeros catalanes a Ultratumba", *Revista de Filología Románica*, 8 (1991), p. 122.

24 *Ibid.*, p. 121.

25 Cf. ANDRADE CERNADAS, *op. cit.*, pp. 24-25.

similitud a lo largo de la narración. Según dicho autor, en el relato que nos ocupa, la "carga humana" con la cual el protagonista realiza la travesía por el más allá –que, en este caso, sería la necesidad de recomponer su *status* en la corte papal y en la cancillería–, junto con la idea de desplazamiento en el tiempo y en el espacio, "es lo que permite al receptor acatar sus experiencias como reales"[26].

Con el objeto de alcanzar tal *constatación*, Ramón de Perellós utiliza un recurso nada original como es el de incorporar personajes reales dentro del relato e, incluso, seres que aún no se habían muerto en el momento de la partida (como es el caso de su sobrina, que ya hemos mencionado). Otro argumento utilizado para naturalizar el espacio del más allá –tema señalado tanto por Juan Miguel Ribera Llopis como por Sofía Carrizo Rueda– es el uso de referentes inmediatos o conocidos en pos de facilitar una identificación visual entre los dos mundos[27]. Las correspondencias terrenales dotan de unidad a la totalidad del viaje, "cruzando de humanidad y terrenalidad el paso transitorio por Ultratumba"[28]. En este sentido, Ribera Llopis señala como ejemplos aquellos pasajes en los que el vizconde compara su malestar con la sensación de mareo al navegar ("bé es veritat que me pres una suor e angoissosa gran de cor, aissí com si la mar me fes mal o que navigués", p. 39), el sonido de un trueno de ultratumba con los truenos de septiembre ("com si fos dels trons de septiembre", p. 40) o la sala donde se encuentra con los mensajeros de Dios con un claustro de monjes ("aissí com claustre de monges", p. 40). A ello podría agregarse la similitud que establece Perellós entre la luminosidad del Purgatorio con aquella luz terrenal del anochecer en los días de invierno ("e no hi havia altra claretat sinó aissí com hom diu en lo món entre jorn e nit, en los jorns d'hivern", p. 40); los metales en ebullición del sexto castigo del Purgatorio asemejan el hierro ardiente, de un color rojo vino ("que per força de foc e de gran ardor semblava que fos vi vermell"), la plata con el agua clara ("que semblava que fos aigua clara") y la claridad del oro encendido con el sol mismo ("com si fos lo solell", p. 47). Asimismo, sugiere que la anchura del puente que conduce al paraíso es análoga al espacio que ocupan dos bestias cargadas ("enaissí que hi pogueren bé anar dues bèsties carregades", p. 49). Tales comparaciones también son propias de su descripción del paraíso terrenal: al abrirse la puerta de aquel hermoso lugar, sintió un aroma tan agradable que le pareció como si se hubiesen tostado o asado especias, o como si estuviera todo lleno de cosas bien perfumadas ("com si per tot lo món hom tostés o rostís espècies o fos ple d'altres coses ben odorants", p. 50).

En general, como podemos ver, "para exponer algo desconocido, las descripciones reúnen un conjunto de aspectos conocidos"[29]. Como sostiene François

---

[26] *Ibid.*, p. 125.

[27] *Ibid.*, pp. 126-127.

[28] Juan Miguel RIBERA LLOPIS, "Viajeros peninsulares a Ultratumba", *Revista de Filología Románica*, 10 (1993), p. 41.

[29] Sofia M. CARRIZO RUEDA, *Poética del relato de viajes*, Kassel, Reichenberger, 1997, p. 22.

Hartog, la comparación "es una manera de reunir el mundo que se relata y el mundo donde se relata"[30]. Muchas veces, no obstante, Ramón de Perellós recurre a la hipérbole o a la descripción de algún elemento como algo inimaginable e inexistente en la Tierra, para dejar en claro la especificidad del más allá como espacio sobrenatural. Así, nunca había estado en una sala tan bella como aquella en donde recibió los consejos de los ángeles antes de atravesar los castigos ("no vi tan bella sala en part on jamés jo fos estat", p. 40). Escuchó en el más allá el ruido más fuerte que pudiera oír ("no crec que major bruig se pogués fer", p. 41), vio allí tormentos inimaginables en esta tierra ("en açò los turmentaven los dimonis ab diversos turments e no seria negun en deguna manera que pogués imaginar ni pensar los turments que aquí eren", p. 45) y gozó de placeres en el paraíso que no podría haber pensado jamás en el mundo terrenal ("jo vi de novelles coses que jo no podia saber ni dir en aquest món", p. 52). Estos elementos de los relatos sobre mundos ajenos, que no encuentran correspondencia alguna en el mundo conocido –ni por analogía ni por inversión– tienen, según Hartog, un carácter especial: "su verosimilitud (...) consistiría en presentarse en el relato como «idiotismos»; no presentan asidero y esta ausencia actúa como garantía de su autenticidad (nadie inventa algo así); meteoritos del relato de viajes, su falta de asidero actúa como garantía de su alteridad"[31].

Distintas estrategias o "subterfugios para lograr la credibilidad" –y, a la vez, el asombro y la curiosidad–, algunos de las cuales recién hemos mencionado para el caso de Ramón de Perellós, resultan útiles para lograr una identificación con el receptor y una humanización del más allá. En tal sentido, basándose específicamente en textos de viajes y visiones del otro mundo provenientes de la península ibérica, Ribera Llopis analiza las estrategias retóricas generales mediante las cuales el viajero ultraterreno medieval buscaba verificar su tránsito por el más allá, retomando todo un legado de creencias transformadas en motivos literarios y los modelos fundamentales de la literatura de visiones, que se asumían como ciertos. La descripción del más allá que nos brinda el vizconde, sin duda, no recurre a modelos originales sino que repite los contenidos consolidados por la tradición visionaria. Esto no se debe a una falta de creatividad sino, por el contrario, responde a la intención de evitar las modificaciones para que el receptor acate su mensaje por *identificación automática*. Los viajeros a ultratumba, como sostiene el mismo Ribera Llopis, no sólo proyectan sobre el espacio ultraterreno una serie de componentes de sus presentes humanos a fin de certificar su paso por dicho espacio –como la referencia a personajes coetáneos o el registro lingüístico– sino que también reutilizan los moldes literarios preexistentes, creídos y aceptados para brindar una imagen del más allá acorde al imaginario común[32].

---

30 François HARTOG, "Una retórica de la alteridad", en *El espejo de Heródoto. Ensayo sobre la representación del otro*, Buenos Aires, FCE, 2003, p. 217.

31 *Ibid.*, p. 210.

32 RIBERA LLOPIS, "Viajeros peninsulares...".

Por otro lado, los especialistas literarios difieren acerca de la existencia o no de otro género literario en el que también podríamos situar el relato de Ramón de Perellós. Nos referimos al género llamado 'relatos de viajes'[33]. Si aceptamos su existencia –como sostiene Sofía Carrizo Rueda–, el viaje al más allá no sólo es un subtipo dentro de la *literatura de visiones* sino que, a su vez, también forma parte del *corpus* de la *literatura de viajes*. Por consiguiente, como relato literario mixto, el viaje del vizconde no sólo debe ser analizado como texto visionario sino también dentro de los perfiles genéricos que unifican los relatos de viajes. Carrizo Rueda destaca, en este sentido, ciertos elementos que pueden contribuir a analizar con mayor precisión la fuente que nos ocupa. En primer lugar, el relato de viaje se define por su *carácter descriptivo-informativo*, predominando la primera función señalada (la misma autora pone como ejemplo, en el caso de Ramón de Perellós, "la serie de descripciones de la corte real de Irlanda y de vestimentas, comidas, bebidas y otros usos del país, que revisten las características documentales propias del discurso del relato de viaje")[34]. En segundo lugar, existe en esos relatos de viajes una "inescindible *estructura literario-documental*, la cual deriva de la necesidad primaria del discurso que es la construcción de la imagen del mundo recorrido". Por último, "sus informaciones tienen que estar necesariamente en una trabazón íntima *con cuestiones que atañen a niveles representativos para la sociedad receptora*", es decir, debe haber una estrecha relación "con las inquietudes que conmovían a la sociedad receptora"[35]. Se aclara, en este sentido, que:

> *Por encargo o por propia decisión, lo cierto es que todo viajero de aquellos siglos demuestra que tiene muy en claro que el interés de su obra o de sus andanzas es directamente proporcional a la relación que guarden con preocupaciones que afectaban a la marcha de toda la sociedad a la cual él pertenecía (…). Lo que puede parecernos a nosotros una simple suma –a veces confusa– de informaciones y breves relatos, revela desde el contexto histórico la presencia de ciertos puntos en los que puede afirmarse con seguridad que aumenta la tensión del discurso, sucesos que constituyen los verdaderos núcleos del relato por la siguiente razón: de lo que en ellos se describe dependía algún futuro desenlace sí, pero que de producirse no acontecería en el nivel del texto, sino en el del cuerpo social*[36].

Esta "necesidad imperiosa" de que el viaje estuviera justificado por alguna

---

33 Sofía M. CARRIZO RUEDA, "Modelo genérico y horizonte de recepción en el relato de Mandeville", en F. FORTUÑO LLORENTS y T. MARTÍNEZ ROMERO (eds.), *Actes del VII Congrés de l'Associació Hispànica de Literatura Medieval*, Castelló de la Plana, Universitat Jaume I, 1999, vol. II, p. 33.

34 Sofía M. CARRIZO RUEDA, "El Purgatorio de San Patricio y la dramatización del relato de viajes. Códigos, decorado verbal y texto literario", en I. ARELLANO (ed.), *Calderón 2000. Homenaje a Kurt Reichenverger en su 80 cumpleaños*, Kassel, Reichenberger, 2002, vol. II, p. 112.

35 CARRIZO RUEDA, "Modelo genérico…", pp. 34 y ss.

36 CARRIZO RUEDA, *Poética del relato de viajes*, p. 24.

utilidad para la comunidad, en el relato del vizconde, puede verificarse por el hecho de que, en efecto, el periplo respondía a un interés general. En efecto, éste fue presentado como un medio útil para conjurar el miedo general que reinaba ante la posible condenación del rey a los castigos del infierno. En la literatura de viajes, por otro lado, "la manipulación asume la apariencia de dato fiel de la realidad", puesto que el autor toma los recaudos necesarios "para convencer a su público de que cuanto había escrito era fruto de su experiencia". Así, los escritores se empeñan en acopiar argumentos que demuestren la autenticidad de sus informaciones, como complejas redes de isotopías, referencias simbólicas o datos precisos sobre el itinerario recorrido[37]. La narración de Ramón de Perellós, considerada no sólo como texto visionario sino también como relato de viaje (categorías que, en el texto estudiado, se ven profundamente entrelazadas), se ve empapada de "estrategias" y formas literarias orientadas a la constatación de su paso por el más allá y tendientes a lograr que su aventura sea, efectivamente, significada y percibida de forma tal que resulte beneficiosa tanto para los lectores como para el propio protagonista y autor del relato. Esto nos habla de una literatura plausible de ser manipulada –dentro del consenso pactado entre transmisor y receptor– y de la posibilidad de una apropiación particular del mundo ultraterreno como destino real del viaje, es decir, de una utilización individualizada y funcional de un elemento que era "patrimonio de la cultura medieval"[38].

Bases y funcionalidad de la creencia

La *funcionalidad* es, por lo tanto, lo que "vivifica un tipo de literatura que –sostiene Ribera Llopis– está condenada a ser reiterativa". Su inclusión dentro de experiencias reales y su vinculación a peripecias humanas es lo que realmente aviva el interés por relatos como el viaje del vizconde al ultramundo. La realidad del más allá es tenida como un elemento determinante "en el plano más cotidiano y personal de la cultura, el de la propia sobrevivencia" y, de este modo, el vizconde logra transformar la narración en un texto "biográficamente funcional"[39]. Así pues, hemos visto cómo Ramón de Perellós pudo retomar una historia anclada en una antigua tradición medieval a la hora de afrontar sospechas y acusaciones que dañaban su buena imagen. Los relatos de viajes al más allá eran, en efecto, un recurso plausible de ser apropiado y resignificado en dicha época y proveían útiles herramientas discursivas y de contenido, heredadas de una antigua tradición literaria mayoritariamente aceptada. No obstante, ¿por qué decide utilizar una estrategia semejante? ¿Qué motivo encuentra el vizconde para depositar sus esperanzas en la historia del Purgatorio de San Pa-

---

37 CARRIZO RUEDA, "Modelo genérico…", p. 36-38.

38 RIBERA LLOPIS, "Viajeros catalanes a Ultratumba", p. 129.

39 *Ibid.*, p. 128.

tricio? En lo sucesivo, intentaremos, por un lado, subrayar algunas cuestiones que creemos fundamentales para comprender la razón por la cual el vizconde escoge “viajar al más allá” para limpiar su nombre y, por otro lado, analizar las ideas y creencias que subyacen a la representación del *otro mundo* que nos brinda este relato tardomedieval.

En primer lugar, resulta sugerente la importancia, remarcada una y otra vez en el texto, de la fortaleza de la fe para poder superar las pruebas y regresar sano y salvo al mundo de los vivos (“havent fermament tota me memòria e esperança en Déu”, p. 41). Asimismo, sobresale el énfasis puesto en el profundo arrepentimiento del vizconde por todos los pecados que recordaba haber cometido (“havén gran contricció en mon cor de tots los pecats que me podián recordar que havia fets”, p. 41). Viajar por sí mismo al más allá le permite a Ramón de Perellós mostrarse como un hombre piadoso que ha sufrido y superado castigos inimaginables y que, por ello, habiendo cumplido la pena correspondiente a todas sus faltas, retorna de su periplo libre de sus pecados[40]. Le permite, además, encarnar en persona la leyenda de san Patricio, muy divulgada y conocida en su época. Lo revelado por Dios al santo se hace realidad en el mismo vizconde: quien entrara al Purgatorio vería los tormentos de los pecadores y la gloria de los justos, estaría purificado en cuerpo y alma y dispuesto a vivir, de allí en adelante, una existencia pura en pensamiento, palabra y obra. Así lo había dicho *Dios mismo* y así se cumpliría, entonces, en Ramón de Perellós.

Por otro lado, el relato del viaje al Purgatorio, aunque proviene de la pluma de un laico, es *autentificado por la Iglesia*, cuya autoridad se hace presente para corroborar su veracidad desde la partida misma del vizconde desde la sede pontificia de Aviñón con la bendición papal. Podemos pensar que el texto, aunque es producido en una época en que la cultura letrada ya ha dejado de ser monopolio de la Iglesia, requiere aún la aprobación de la autoridad eclesial, que continúa siendo todavía, no obstante, la principal fuente de *verdad*. El relato del vizconde acuerda con la geografía del más allá enseñada por la Iglesia a los fieles e, incluso, sus tintes moralizantes y sus exhortaciones a rezar y dar limosnas por los muertos resultan favorables a las exigencias de la institución eclesiástica sobre la comunidad de creyentes. El paraíso terrenal, por otro lado, es construido en analogía con la vida dentro de los claustros, descrita ésta como un *estar* pacífico y alegre, dedicado a la alabanza de Dios, separado del mal exterior y conectado directamente con la puerta de acceso al cielo. Sólo dentro de los muros del paraíso (o del claustro) se derramaba “la vianda de paradís” y sólo quienes allí habitaban vivían con el gozo de saberse ya salvados. Además, por otro lado, la jerarquía terrenal de la Iglesia secular, tan menoscabada en la época por el cisma de la Iglesia latina, se veía reflejada y reforzada en la representación del paraíso terrenal de Ramón de Perellós (y, antes que él, en la de H.

---

[40] Carrizo Rueda incluiría el regreso desde otro mundo del vizconde dentro de los retornos que ella llama “complejos”, es decir, aquellos que influyen positiva o negativamente en el destino final de los personajes y que no sólo hacen avanzar la acción (CARRIZO RUEDA, “El Purgatorio de San Patricio y la dramatización del relato de viajes…”).

de Saltrey): el Papa, los cardenales y los arzobispos encabezan allí al pueblo de Dios y se diferencian del resto de los fieles (como describe el vizconde, no todas las estrellas en la constelación del pueblo cristiano brillan con la misma claridad).

Asimismo, el fuerte arraigo de la creencia en una expiación *post mortem* de los pecados en la mentalidad medieval y la divulgación eclesiástica del tardío dogma del Purgatorio se han basado mayormente en cuentos y tradiciones populares. De éstos derivaron, a su vez, muchos de los *exempla* luego utilizados como medio de adoctrinamiento en prédicas y sermones. Por lo tanto, historias como la del *Purgatorio de San Patricio* han resultado un punto de intersección entre los intereses del pueblo (como canales de expresión de necesidades, temores y esperanzas) y los de la elite religiosa (como un medio propicio para disciplinar a los fieles y enseñarles las *verdades* de la fe). Cualquier proceso de depuración de los elementos imaginarios creados en torno a Purgatorio –que, no por imaginarios, eran menos creíbles ni creídos– habría resultado riesgoso porque el triunfo del mismo se había nutrido de ellos en gran medida. El relato del viaje al otro mundo de Ramón de Perellós se apropia de una tradición que había sido tan importante para la afirmación de la creencia localizada y bien definida del Purgatorio dentro de la geografía del más allá que seguramente habría resultado muy difícil poner en duda una aventura como la descrita por el vizconde[41].

Ya hemos mencionado, entonces, tres estatutos de verdad –aunque de jerarquía diferente– que se entrecruzan para proveer un fondo de veracidad al discurso de Ramón de Perellós: la palabra de Dios (al aparecerse a San Patricio e inaugurar el rito de la entrada al Purgatorio), la autoridad de la Iglesia (autentificando y regulando la creencia en el Purgatorio de San Patricio) y, por último, la tradición fuertemente arraigada en el pueblo de la existencia de una conexión entre el más allá y el mundo de los vivos, situada concretamente en el Lago Derg, en Irlanda. Cabe agregar, además, un último estatuto de verdad, no menos importante en el caso de Ramón de Perellós, que es el testimonio personal, el *haber visto y oído*.

Estos puntos de apoyo y mecanismos propios de constitución de "lo verdadero" –que contribuyeron a establecer la existencia del Purgatorio geográficamente localizado como verdad aceptada– merecen nuestra atención. En principio, a lo largo de la Edad Media, la creencia en una purgación ultraterrena encontraba su apoyo fundamental en las Sagradas Escrituras, referencia máxima de toda afirmación dentro del marco de la fe cristiana. Tanto en el Antiguo como en el Nuevo Testamento, ciertos pasajes fueron interpretados como alusiones a una instancia purgatoria en el más allá[42]. Sin embargo, la base escriturística de

---

[41] Le Goff considera que la actitud de un inglés que viaja al Purgatorio en 1394 (apenas unos años antes que Ramón de Perellós) y sostiene que dicho lugar "no era más que algo fantasmal" demuestra una "rara incredulidad para su época" (LE GOFF, *op. cit.*, p. 231).

[42] Principalmente, el pasaje veterotestamentario del Segundo Libro de los Macabeos y, del Nuevo Testamento, Mateo 12, 32; Lucas 16 (19-26); Lucas 3,16; Lucas 12 (58-59) y, sobre todo, la Primera carta a los Corintios (11-15).

la creencia en el Purgatorio no era suficientemente clara y precisa. De hecho, la Iglesia tuvo que afrontar fuertes oposiciones a la creencia en el Purgatorio durante la Edad Media incluso antes de la más conocida disidencia al respecto, incluida en las noventa y cinco tesis de Martín Lutero. Por este motivo principal es que la creencia en el Purgatorio debió recurrir a otros estatutos de verdad, aunque no de igual jerarquía que la Biblia, para ser aceptada y poder arraigar en la sociedad medieval. La necesidad de oír *testimonios auténticos*, por ejemplo, se hizo presente desde la época de Gregorio Magno, que ya en su época notó que los fieles requerían una evidencia palpable, una verificación de aquella realidad sobrenatural que resultaba inasible y acerca de la cual las Sagradas Escrituras no aclaraban demasiado[43].

Ahora bien, junto a lo anterior, hay que tener en cuenta que –según explica Alain Boureau–, en la Edad Media tardía, una narración adquiría estatuto de verdad por una escala de doble valoración: en relación con su *fuente* (a la que denomina "escala de garantía") y en relación con el *uso* que se hace del escrito (llamada "escala de implicación"). En cuanto a la primera escala mencionada, hay en su interior, a su vez, una gradación que responde a la importancia de la fuente: a) en primer lugar, se halla *lo revelado*, lo que encuentra apoyatura en las Sagradas Escrituras, b) en segundo lugar, *lo autorizado*, es decir, aquello establecido por los padres de la Iglesia, de autoridad incuestionable, c) en tercer término, *lo autentificado*, "en cuyo caso la autenticidad del episodio procede de un contrato de creencia que se negocia cada vez. Esto es, quien ofrece la garantía es el propio narrador, que arriesga su propia credibilidad (al decir: «he visto», «he constatado»)"[44]. En la segunda escala valorativa (la "escala de implicación"), la verdad se define también escalonadamente, según la utilización dada a los relatos u otros textos (narraciones litúrgicas o paralitúrgicas, lecturas devotas, sermones, controversias, etc.)[45].

En lo que refiere al viaje de Ramón de Perellós, hemos mencionado anteriormente distintas instancias *de garantía* que se entrecruzan para dar apoyatura a su relato como veraz y verosímil. Dentro de la *escala de implicación*, la historia del vizconde se ve reforzada también por la utilidad social de su discurso (dada su finalidad de alejar los temores provocados por la muerte repentina del rey) y por sus tintes moralizantes. En este sentido, hay que tener en cuenta que, en la Edad Media, una afirmación determinada, cualquiera sea, respondía a ciertas exigencias de verdad propias del género literario al que pertenecía. A su vez, importaba también el significado en sí mismo de lo enunciado, su valor moral y religioso, que también otorgaba autenticidad: en este sentido, indica Guriévich, una de las "rarezas" de la conciencia medieval es que se podía emplear como medio para garantizar la verdad, incluso como acto piadoso, la redacción de documentos falsos si éstos resultaban útiles para justificar ciertas cuestiones

---

43 LE GOFF, *op. cit.*, p. 110.

44 Alain BOUREAU, *La papisa Juana. La mujer que fue papa*, Madrid, Edaf, 1999, p. 158.

45 *Ibid.*, p. 159.

aceptadas como verdaderas[46]. Asimismo, una obra podía ser considerada auténtica si el nombre de su autor era conocido o simplemente por el hecho de ser admitida o aprobada por la autoridad común. El peso de esa autoridad que aprobaba un escrito era el factor que lo convertía en *auténtico*: la aprobación pontificia, de un obispo o un abad tenía el poder de transformar un simple relato en un documento digno de fe (la naturaleza e importancia de la institución que autentificaba un escrito, a su vez, generaba también "grados de verdad")[47].

Cabe concluir, por consiguiente, que en la Edad Media los estatutos de verdad eran múltiples pero que, como indica el mismo Boureau, "esta plasticidad de la verdad no guarda relación alguna con una inconsistencia que redundaría en un relativismo generalizado"[48]. Simplemente, debe tenerse presente que los caminos que determinaban *lo verdadero* no eran los mismos en ese entonces que aquellos que se aplican hoy en día y, además, que "la verdad" en sí misma no era vista como algo cristalizado. En este sentido, Boureau sostiene que: "debemos entender la creencia, o mejor dicho la fe, medieval como una serie de contratos suscritos entre un sujeto (individual o colectivo) y un garante extraordinariamente variable por la amplitud de su proyección (Dios autor), cuyo único constituyente indispensable es la Sagrada Escritura, en la que pueden incluirse los padres, la tradición, el Papado y el Espíritu Santo (que sopla donde él desea)"[49]. Debemos comprender, entonces, el proceso de constitución de lo verdadero, de lo aceptado y de lo creído dentro del modelo de veracidad propio de la Edad Media, esto es, dentro del "sistema de la verdad eclesial". Ejemplo de ello es la opinión del teólogo Pedro de Ailly (1351-1420), quien paradigmáticamente sostuvo que "para salvarse, lo que hay que creer de forma absoluta es la autoridad de la Iglesia cristiana"[50].

Temor ante la muerte, expiación de los pecados y justicia ultraterrena

Aquel refrán español que reza "*Que Dios nos pille confesados*" parece representar la actitud ante la muerte que reinaba hacia fines del siglo XIV en Cataluña y nos puede ayudar a comprender ciertas cuestiones que subyacen al episodio del viaje de Ramón de Perellós. El temor ante el repentino fallecimiento del rey Juan I respondía, sobre todo, a una idea instalada en la sociedad acerca de la *necesidad* de una confesión antes de morir, requerida para la salvación del

---

46 Arón GURIÉVICH, *Las categorías de la cultura medieval*, Madrid, Taurus, 1990, p. 29.

47 Bernard GUENÉE, *Histoire et culture historique dans l'Occident médiéval*, París, Aubier-Montaigne, 1980, pp. 133-137.

48 BOUREAU, *op. cit.*, p. 160.

49 *Ibid.*

50 *Ibid.*, p. 162: "Auctoritas ecclesiae christianae a quolibet firmiter credenda est de necessitate salutis".

alma. Como sostiene Claude Carozzi, la institución del Purgatorio, de las indulgencias y el sistema penitencial en general no tuvo en la Edad Media tardía sino la función de "proporcionar a los fieles un discurso esquemático que describa las condiciones de acceso a la salvación"[51]. Dicho autor relaciona la evolución de los conceptos de pecado y penitencia en el cristianismo latino con la oposición a la corriente milenarista que cobró nuevo impulso desde fines del siglo XII a partir de las ideas de Joaquín de Fiore. Lo que resulta útil para nuestro estudio es el análisis que lleva a cabo el mismo Carozzi acerca de la evolución de la noción de culpabilidad personal, de conciencia individual y, finalmente, de la práctica de la confesión misma, en los últimos siglos del período medieval. El sistema penitencial emergente a fines del siglo XII (en el cual el modo auricular reemplazó progresivamente la anterior práctica de la penitencia tarifada) brindó una importancia mucho mayor al sacramento de la confesión e instaló la creencia en un Purgatorio "clericalizado". Asimismo, tal sistema permitió la práctica de las indulgencias y la institución de los jubileos y cumplió la misión de "aliviar las conciencias y mirar al porvenir de ultratumba de una manera más optimista"[52]. Regulado por el Papa (sobre la base de la doctrina del "tesoro de la Iglesia" y del "poder de las llaves") todo el sistema expiatorio –el Purgatorio, la confesión, las indulgencias– resultó útil a la Iglesia no sólo como respuesta a una necesidad concreta de los creyentes sino también como una forma de constituirse y presentarse a sí misma como la única y poderosa institución capaz de proveer a los cristianos de todos los medios indispensables para la salvación del alma[53].

---

[51] Claude CAROZZI, *Visiones apocalípticas en la Edad Media. El fin del mundo y la salvación del alma*, Madrid, Siglo XXI, 2000, p. 157.

[52] *Ibid.*, p. 171. A lo largo del siglo XII, fue erigiéndose con fuerza renovada la idea de la responsabilidad personal en el pecado y se reformuló la concepción de justicia. Se produjo, simultáneamente, una transformación de la práctica de la confesión y de la noción de conciencia. La tendencia en los relatos de viajeros y visionarios a mostrar cada vez con mayor énfasis casos correspondientes a pecados y a personas bien individualizadas contribuyó a acentuar las nociones de culpabilidad y responsabilidad del sujeto, tanto a los ojos de Dios como respecto de la sociedad: "las grandes visiones de Tnugdal, Owen, Gottschalk, Thurkill, desde aproximadamente 1148 hasta 1206, ponen en escena hombres de todos orígenes sociales, que vienen cada vez más a contar su propia historia bajo la forma de un *exemplum* edificante. Se origina la figura del hombre culpable, consciente de su falta, y por ende, de la unicidad de su propia persona" (CAROZZI, *op. cit.*, p. 159). Esta "personalización" dio paso a una progresiva tendencia a relacionar más estrechamente el perdón de los pecados con el acto de la confesión. Incluso, la absolución pasó a depender, cada vez más, del hecho de que el pecado fuera confesado ante un sacerdote. La definición de 'contrición' (suministrada, sobre todo, por los escritos de Abelardo) y el peso concedido a la *intención* puso al sistema penitencial en un primer plano. Los esfuerzos se orientaron a extender a los laicos *prácticas de introspección* que hasta entonces estaban exclusivamente reservadas a los clérigos. Este giro no sólo reclamó nuevas prácticas penitenciales sino también una resignificación del sacramento de la confesión y del papel del sacerdote. De hecho, la práctica confesional auricular se hizo cada vez más frecuente: en 1215, incluso, el cuarto concilio de Letrán hizo obligatoria al menos una confesión auricular al año, encumbrando un movimiento que ya llevaba, al menos, un siglo.

[53] Acerca del acrecentamiento del poder eclesiástico sobre el más allá, debemos mencionar a Alejandro de Hales (*c.* 1185-1245), quien justificó la incidencia de la Iglesia sobre el conjunto de los cristianos en proceso de expiación en el otro mundo. Éstos no estaban claramente bajo el fuero

Podría pensarse que la aprobación, por parte de la Iglesia, de la posibilidad de un ingreso directo al Purgatorio para los vivos –como era aquel que existía en Irlanda– podía llegar a opacar la imagen de la institución eclesiástica como mediadora imprescindible para la redención individual y como única fuente de gracia. No obstante, ese ingreso al Purgatorio absolvía, a quien osara entrar, no de las *faltas* cometidas a través de sus pecados sino de las *penas* correspondientes a ellos: Ramón de Perellós, en efecto, cumple la penitencia de sus pecados en el más allá pero antes se confiesa ante la autoridad religiosa terrenal e ingresa al Purgatorio ya arrepentido y absuelto de la *culpa* de sus faltas. Además, la Iglesia controlaba el acceso a dicho sitio, como manifiesta el relato del vizconde. El prior era quien poseía las llaves del Purgatorio y la autoridad para permitir el ingreso al mismo (entrada que, además, debía responder a un complejo ritual y atenerse a las normas del priorato). De todos modos, quedaba por supuesto un resquicio a través del cual la autoridad eclesial podía verse perjudicada: habilitar dicho sitio implicaba un riesgo, una concesión a los fieles de la posibilidad de testimoniar acerca de las verdades de la fe sostenidas por la Iglesia. En la época en la que Ramón de Perellós viajó al Purgatorio, éste era aún un sitio aceptado por la Iglesia. En cambio, cuando su existencia amenace el poder eclesial y se convierta en objeto de abusos, tergiversaciones y críticas –que dañen la imagen de la misma Iglesia– será clausurado y las altas autoridades religiosas lucharán contra quienes intentaron mantenerlo en pie[54].

En lo que refiere a la alusión al rey Juan I en nuestro relato, ya hemos mencionado que, en primer lugar, resultaba funcional a la recomposición de la reputación política del vizconde presentar, como objetivo fundamental de su empresa, la necesidad de encontrarse en el más allá con su señor tan amado y conocer su sufrimiento. Recordemos, en este sentido, que la incorporación con fines políticos de reyes y personajes poderosos en la *literatura de visiones* tiene una larga historia dentro del cristianismo medieval. Asimismo, cabe remarcar

---

eclesiástico como la Iglesia militante pero, sin embargo, dicho autor postula que se hallaban bajo la potestad del clero por el llamado "poder de las llaves". Hacia 1263, el cardenal dominico Hugo de Saint-Cher refuerza el fundamento teórico de la práctica de la indulgencia, sosteniendo que "todos los pecados han sido castigados, y por lo tanto perdonados, por la pasión de Cristo y el sufrimiento de los mártires: *esta sangre vertida es un tesoro depositado en el cofre de la Iglesia; ella tiene la llave, de modo que puede abrirlo a discreción y compartir con quien quiera una parte de esta riqueza para la concesión de indulgencias. Y, de esta manera, el pecado no queda impune, puesto que ha sido expiado en Cristo y sus mártires*" (Cf. CAROZZI, *op. cit.*, p. 165, citando un fragmento de la obra del dominico Hugo de Saint-Cher). A fines del siglo XIII, Bonifacio VIII sacará amplio partido del sistema penitencial y expiatorio cristiano en ocasión del Jubileo de 1300, acontecimiento que fue "una demostración de la fuerza espiritual del papado", enlazado con la publicación de la bula *Unam Sanctam*, dos años más tarde, en la cual el mismo Papa afirma que "someterse al pontífice romano es necesario para la salvación de toda criatura humana" (CAROZZI, *op. cit.*, p. 167).

[54] El Purgatorio de San Patricio fue condenado y clausurado por vez primera por el papa Alejandro VI en 1497. No obstante, resurgió como destino de peregrinación en el siglo XVI y, aunque fue víctima de nuevas prohibiciones en los años 1632, 1704 y 1727, en todos los casos logró superar las trabas impuestas (Jacques LE GOFF, *Lo maravilloso y lo cotidiano en el Occidente medieval*, Madrid, Gedisa, 1991 (1985), p. 45).

que, como sostiene Le Goff, "la existencia de un lugar Purgatorio permite una crítica moderada de la monarquía, honrada y reprendida a la vez"[55]. La representación del rey Juan I sufriendo las penas purgatorias, en el relato de Perellós, parece dirigirse sobre todo a calmar los temores acerca de su posible condenación y a honrar al rey con su salvación. Aunque la presencia del monarca en el Purgatorio implique en sí misma el reconocimiento de ciertos pecados que aquél debe expiar, la crítica aparece velada, puesto que –tal como hemos mencionado– el vizconde se abstiene de enunciar el motivo concreto por el cual Juan I padecía tales castigos en el más allá. Por el contrario, Bernat Metge, otro personaje que –como veremos– también se ve implicado en la muerte del rey, sí explicitará la razón del sufrimiento expiatorio del monarca[56].

Finalmente, veamos el motivo por el cual Ramón de Perellós encuentra, en la creencia en el Purgatorio de San Patricio, una salida posible a la difícil encrucijada en la que se encontraba. En tal sentido, intentaremos analizar cómo la noción de justicia y los principios judiciales propios de este mundo, reflejados en el más allá, pueden haber resultado funcionales al vizconde para esclarecer las sospechas y negar toda acusación de traición e implicación en la muerte del rey (sobre todo, en una época en la cual las nociones de 'pecado' y 'delito' no habían sido aún claramente diferenciadas y las prácticas judiciales estaban impregnadas de categorías religiosas). Podría pensarse, incluso, que la reflexión sobre el más allá responde a un profundo deseo humano de justicia y de corrección de las desigualdades de este mundo. Corrección y compensación son, en efecto, funciones inseparables de las realidades judiciales terrenas que se atribuyen al Purgatorio[57].

Basándonos en el estudio de Le Goff acerca del Purgatorio, podemos decir que la dinámica expiatoria en el más allá respondía, en rasgos generales, a modelos judiciales de este mundo. La prueba del fuego purgatorio, en concreto,

---

[55] LE GOFF, *El nacimiento...*, p. 219.

[56] Bernat Metge pone en boca del rey las siguientes palabras: "Yo era aficionado, mucho más de lo debido, a cazar, a escuchar con gran placer cantores y ministriles, a gastar, a buscar a veces, así como corrientemente lo hacen los grandes señores, de qué manera podría saber algunas cosas futuras, con objeto de prevenirlas y proveer remedio. Todas estas cosas estaban mal hechas, pero yo me confesaba y comulgaba con frecuencia y me arrepentía, pero no tanto como para no volver a caer en ellas algunas veces. Y por ello ahora Nuestro Señor Dios quiere que haga penitencia, pues en vida no hice la suficiente", Bernat METGE, *Sueño* (versión española de A. Darnell Gascou), Madrid y Barcelona, Alianza-Enciclopedia Catalana, 1987. También relata que el rey Juan I quiso ser llevado por "el príncipe de los malos espíritus" al infierno por haber sido "uno de los principales mantenedores del cisma que existe en la santa Iglesia de Dios". Como vemos, a diferencia de Ramón de Perellós, Bernat Metge sí hace referencia directa al problema del cisma de la Iglesia ficcionalizando una conversación entre el demonio mismo y el rey Juan I (p. 52 y ss.). De acuerdo a este último autor, de todos los pecados del rey, su negligencia por haber permitido la profundización del cisma resulta el más grave. Metge sostiene en su relato que Dios perdonó a Juan I de las penas del infierno sólo por intercesión de la Virgen y que decretó que el rey "no pudiese entrar en la gloria celestial hasta que de su Santa Iglesia dicho Cisma no fuese radicalmente extirpado" (p. 55).

[57] LE GOFF, *El nacimiento...*, p. 241.

fue asemejada a la práctica de la ordalía, tanto para las almas que expiaban sus pecados en el más allá como "para los vivos admitidos a recorrer el Purgatorio no como simples turistas, sino a costa de sus riesgos y sus peligros"[58]. Por lo tanto, la entrada al Purgatorio de San Patricio podría haber sido concebida, en la baja Edad Media, como "una forma particular de *ordalía*, de juicio de Dios"[59]. En este sentido, podemos recordar que, en una de las tantas advertencias que recibe Ramón de Perellós antes de ingresar a dicho lugar, se le aconseja abandonar su plan y por ningún motivo provocar una posible ira de Dios al entrar allí: ("que per res no hi volgués intrar ni temptar Déu").

Ya hemos visto cómo, a fines del siglo XII y comienzos del XIII, se produjo una "gran mutación intelectual y moral que renovó la noción de pecado y modificó profundamente las prácticas de la penitencia"[60]. De acuerdo a ello, resulta interesante –sobre todo teniendo en cuenta el lazo profundo que existía entre 'derecho' y 'teología' en la Edad Media– comprobar la coincidencia entre la mencionada renovación en las prácticas penitenciales y la aparición de nuevas formas de justicia y procedimientos judiciales. Con esto último nos referimos al renacimiento de la práctica de la indagación desde fines del siglo XII, proceso descrito por Michael Foucault como el resultado del resurgimiento del derecho romano, que fue desplazando el derecho feudal[61]. En este último no existía el *sistema de interrogatorio* ni de *establecimiento de verdad* y los litigios se resolvían por el *sistema de la prueba*. Era necesario que hubiera una víctima concreta, en tanto los pleitos solían oponer exclusivamente a dos litigantes (nunca tres, es decir, no había un elemento neutro que buscara la verdad, que intentara saber cuál de las partes mentía y cuál no)[62]. Además, la prueba era prácticamente "automática", puesto que "el equilibrio de las fuerzas, el juego, la suerte, el vigor, la resistencia física, la agilidad intelectual, se encargaban de establecer las diferencias entre los individuos según un mecanismo que se desarrollaba automáticamente. La autoridad intervenía sólo como testigo de la regularidad del procedimiento"[63].

---

58 *Ibid.*, pp. 18-19.

59 *Ibid.*, p. 223

60 *Ibid.*, p. 245.

61 Michael FOUCAULT, *La verdad de las formas jurídicas*, Cinco conferencias dictadas en la Universidad de Río de Janeiro entre el 21 y el 25 de mayo de 1973, publicación electrónica en la página www.institutoarendt.com.ar.

62 De acuerdo con Foucault, por el contrario, con el método *indagatorio* –modalidad que resultó ventajosa para la constitución de las nacientes monarquías medievales desde la segunda mitad del siglo XII–, la justicia dejó de ser un simple pleito entre individuos: éstos tuvieron que someterse a un poder exterior a ellos que se les impuso como autoridad judicial y política (el soberano) y que, paulatinamente, fue sustituyendo a la víctima misma. De este modo, el poder político se fue apoderando de los procedimientos judiciales y, al aparecer la novedosa noción de 'infracción' (u ofensa contra el "Estado"), el soberano no sólo pasó a ser la parte afectada sino también quien ostenta el derecho de exigir reparación (surgiendo las multas y confiscaciones que ayudaron a fortalecer las monarquías nacientes).

63 *Ibid.*

En el caso de Ramón de Perellós, la presencia de la autoridad religiosa –representada sobre todo, como hemos visto, en la figura del papa Benedicto XIII y del prior de la Iglesia del Purgatorio de San Patricio– funciona como una instancia que autoriza, regula y autentifica la acción del vizconde sin intervenir ni definir en ningún momento el resultado final de la empresa. Como señala Michael Foucault, es importante remarcar que el *sistema de la prueba*, "no era un sistema de probar la verdad sino la fuerza, el peso o la importancia de quien decía"[64].

Las pruebas corporales u ordalías eran *uno* de los variados tipos de prueba que se ponían en juego en los litigios feudales, que reviste particular importancia para nuestro trabajo. Consistían en una especie de lucha del acusado contra las fuerzas naturales para comprobar si éste era capaz de vencerlas. El triunfo implicaba ganar, a la vez, el proceso judicial (sin siquiera necesitar comprobar la *verdad* de lo que se pretendía demostrar). Con esta práctica se asimiló, como hemos visto, la estancia temporal en el Purgatorio –que, por otro lado, no era sino el reflejo de las prácticas judiciales predominantes hasta el siglo XII–. Paradójicamente, cuando éste se consolidó como dogma y como sitio concreto y claramente nominado en el más allá, la ordalía y el sistema de prueba en general estaban intentando ser erradicados por las autoridades. En este sentido, podría pensarse que el Purgatorio, si bien por un lado se ligó a las nuevas prácticas jurídicas ligadas al resurgimiento del derecho romano y de la práctica indagatoria (por su lazo con la confesión auricular y su papel fundamental en el renovado sistema expiatorio establecido por la Iglesia tardomedieval), resultó por el otro, también paradójicamente, un reducto de resistencia para quienes necesitaron atenerse, por alguna razón, al mecanismo de la prueba (procedimiento típico del derecho feudal). Esta última, como elemento operante de *derecho*, se contraponía a los nuevos procedimientos gestores de *verdad* que se impusieron desde fines del siglo XII en adelante. Tales procedimientos, por su parte, se articularon como una forma de saber-poder que puso al encargado del poder político como eje central, capaz de definir "la verdad" a través del ejercicio de la indagación inquisitoria[65].

El vizconde catalán Ramón de Perellós viajó por sí mismo al Purgatorio de

---

64 *Ibid*.

65 FOUCAULT, *La verdad de las formas jurídicas*... Podemos sostener que el Purgatorio pudo haber reforzado el método indagatorio si atendemos a la estrecha relación existente entre aquél y la confesión auricular (teniendo en cuenta que ésta implica una profunda introspección del fiel y una indagación del confesor para descubrir las intenciones que subyacen a sus actos) y si notamos que el método inquisitorial se convirtió también en una indagación espiritual –y no sólo administrativa, sea eclesial o estatal– sobre los pecados, las faltas y los crímenes cometidos. La evolución en la práctica de la confesión a la que hemos referido anteriormente significó una fuerte tendencia a definir el pecado y el castigo necesario para su redención a partir de un proceso indagatorio, sobre la base de criterios establecidos por la alta cultura teológica y, necesariamente, a través de la mediación sacramental y sacerdotal. Significó también el establecimiento de nuevas prácticas sociales que contribuyeron a la individualización del hombre medieval pero que, a la vez, dieron un nuevo peso, más vigoroso, al poder de la Iglesia en lo que refiere a la determinación de la conciencia de los fieles en el *aquende* y a la definición de los destinos últimos del hombre en el *allende*.

San Patricio a fines del siglo XIV, es decir, con posterioridad a la emergencia de las nuevas formas jurídicas que hemos descrito. No obstante, seguirá utilizando el Purgatorio a modo de ordalía para definir cuestiones de este mundo. Para que ello pudiera suceder, la localización precisa del sitio de purgación era fundamental (esto es, la existencia de una entrada que conectara el más allá que con el mundo de los vivos, permitiendo que éstos accedieran a él). De tal manera, podría pensarse que la subsistencia de la práctica de la ordalía quizás haya sido asimilada como un canal de imposición de justicia en manos de los simples fieles. En efecto, la travesía por el Purgatorio permitió a Ramón de Perellós purgar personalmente las penas por sus pecados, sin necesidad de mediación de sufragios de los vivos, ni indulgencias de la Iglesia, ni procedimientos que buscaran el establecimiento de la *verdad* por parte de la autoridad secular –que, por lo demás, en el caso concreto de la Corona de Aragón, era justamente ante quien el vizconde quería demostrar su inocencia–.

Creencia y maleabilidad

La creencia en el Purgatorio como sitio localizado y geográficamente ubicado en las proximidades del mundo terrenal, como hemos visto, resultó sumamente útil –y necesaria– para que Ramón de Perellós encontrara en ese lugar un motivo que le permitiera salir airoso de las acusaciones recibidas tras la muerte del rey Juan I. Puede pensarse, en este sentido, que en la descripción del monje cisterciense H. de Saltrey acerca de una geografía ultraterrena insertada en la terrestre –que brindaba la "precisa localización terrenal de una boca del Purgatorio"–, el vizconde halló la materia prima que necesitaba para construir su propio relato[66].

No obstante, Ramón de Perellós también contaba con otras representaciones del Purgatorio que circulaban en la época –nos referimos, sobre todo, a aquella que figura en la obra maestra de Dante, la *Divina Comedia*– y con relatos de *visiones* que, a diferencia del nuestro, no implicaban un viaje "real" al más allá sino simples apariciones (en sueño o en vigilia) de las almas de aquellos que habían fallecido. Intentaremos dilucidar, por lo tanto, por qué Ramón de Perellós escoge como sustrato de su narración la historia del Caballero Owein, entre otras posibilidades que igualmente se le presentaban. Asimismo, partiendo del caso concreto del vizconde y comparando su relato con otro contemporáneo a éste, escrito dentro del mismo contexto histórico, analizaremos las múltiples manifestaciones y las posibles adaptaciones que la creencia en la purgación en el allende ofrecía a los fieles, aun después de su dogmatización.

El siglo XIII, período de la sistematización escolástica, fue la centuria del triunfo del Purgatorio como dogma establecido por la Iglesia. La noción de 'Purgatorio' fue sistematizada por maestros mendicantes franciscanos como Alejan-

---

66 LE GOFF, *El nacimiento...*, p. 232.

dro de Hales y san Buenaventura y teólogos dominicos como Alberto Magno y su sucesor, santo Tomás de Aquino. Además de importantes definiciones teológicas, el Purgatorio recibió explícita aprobación por parte de la sede pontificia, en primer lugar, a través de la carta oficial *Sub catholicae professione* enviada por Inocencio IV a su legado en Chipre en el año 1254, a fin de alcanzar un acuerdo con los griegos en torno a la idea del Purgatorio[67]. Más tarde, el segundo concilio de Lyon –de 1274– nuevamente dentro del marco de las negociaciones entre griegos y latinos, otorgó una formulación oficial al Purgatorio.

Aunque la escolástica resultó decisiva para el triunfo de la creencia en ese ámbito ultraterreno, no parecieron haberse superado las posteriores vacilaciones y diversidad de interpretaciones. En efecto, la *infernalización* del Purgatorio –que figura en los sermones disciplinatorios– no aparece en las formulaciones teóricas, en tanto la tripartición de la geografía del otro mundo no se verifica tan claramente si consideramos el limbo o el paraíso terrenal. La localización exacta del Purgatorio continuará siendo un misterio irresoluble que los intelectuales no se animarán a definir. El papado, incluso, aunque corrobora una concepción espacial de ese ámbito en el siglo XIII, no brinda mayores detalles de su ubicación ni de sus características y, en los siglos subsiguientes, tenderá nuevamente a considerar el Purgatorio como un *estado* más que como un *lugar*. El péndulo no se detendrá, el tiempo seguirá su curso y el más allá, histórico y mutable en la mente de los hombres medievales, continuará experimentando cambios y siendo objeto de reformulaciones. El Purgatorio, en especial, constituyendo "un más allá tan próximo a la cultura folklórica y a la sensibilidad popular", seguirá estando "más definido por lo imaginario que por lo teórico, por lo sensible que por lo espiritual"[68]. Al nivel de lo cotidiano, de la práctica pastoral y de la percepción del pueblo cristiano, el Purgatorio progresará, incluso, de forma mucho más destacada y, hacia fines del siglo XIII, estará "en todas partes"[69]. La vida de los cristianos se verá modificada por la fuerza que adquiere la creencia en dicho lugar: el momento que precede a la muerte adquirirá una importancia inigua-

---

[67] Dicha carta, sin duda, constituye uno de los documentos capitales de la historia del Purgatorio. Allí el Papa solicita a los griegos que suscriban una definición determinada del Purgatorio, establecida por la Iglesia romana: "…y como los mismos griegos se dice que creen y afirman verdadera e indubitablemente que las almas de aquellos que mueren, recibida la penitencia, pero sin cumplirla; o sin pecado mortal, pero sí veniales y menudos, son purificados después de la muerte y pueden ser ayudados por los sufragios de la Iglesia; puesto que dicen que el lugar de esta purgación no les ha sido indicado por sus doctores con nombre cierto y propio, nosotros que, de acuerdo con las tradiciones y autoridades de los santos padres lo llamamos 'Purgatorio', queremos que en adelante se llame con ese nombre también entre ellos" (Henricus DENZINGER y Peter HÜNERMANN (eds.), *Enchiridion symbolorum definitionum et declarationum de rebus fidei et morum*, ed. XVIII, Barcelona, Herder, 1999 (edición bilingüe), § 838). Para el conflicto entre la Iglesia latina y la griega ver John MEYENDORFF, *Teología bizantina. Corrientes históricas y temas doctrinales*, Madrid, Cristiandad, 2002, p. 171 y ss.

[68] LE GOFF, *El nacimiento…*, p. 276.

[69] *Ibid.*, p. 331.

lable (puesto que la contrición final será el último recurso para merecer el Purgatorio), la confesión se volverá un sacramento fundamental y la relación entre vivos y muertos repercutirá en las acciones del hombre en este mundo.

El "triunfo poético" del Purgatorio vino dado, dentro de este complejo contexto, por la *Divina Comedia* de Dante, cuyos dos primeros cánticos, "Infierno" y "Purgatorio", estuvieron terminados hacia el año 1319. En el marco del espacio sobrenatural descrito en esa obra, el Purgatorio aparece situado terrenalmente, en una montaña formada por siete cornisas escalonadas, cuyas circunferencias se van reduciendo a medida que se asciende. En cada cornisa, las almas purgan uno de los pecados capitales (el autor se aleja de la ortodoxia en este punto, puesto que no se expían allí pecados veniales) y, finalmente, al llegar a la cima, cumbre de la purificación previa a la glorificación celestial, se encuentra el paraíso terrenal, ubicado dentro del mismo esquema simbólico y no en un rincón perdido del universo. Dante es, en este sentido, un claro ejemplo de que "la transición del mito a la poesía se efectúa generalmente a través de la alegoría"[70].

Entre las distintas imágenes posibles, Dante "escogió la única que expresa la verdadera lógica del Purgatorio, aquella que consiste en un ascenso, la montaña"[71]. Las almas avanzan a través de un camino dificultoso y empinado pero en la búsqueda de la recompensa anhelada, meta última ya asegurada y esperanza que aminora el padecimiento. Durante la travesía, sufren puniciones materiales, oran para purificarse y meditan, tanto sobre el pecado que purgan como sobre la virtud opuesta. La ascensión hacia el bien implica una corrección progresiva, una elevación tanto física como espiritual. Asimismo, Dante ya subraya el gesto que luego será típico de las almas purgantes cuando se desarrolle la iconografía del Purgatorio, es decir, la actitud orante que refleja la *esperanza* de quienes aspiran al cielo (y que diferencia claramente a éstos de los condenados)[72].

La esperanza es también un elemento clave de la imagen del Purgatorio descrita por Ramón de Perellós. Sin la confianza en la salvación que provee el paso por dicho sitio, no habría tenido sentido su gran travesía por este y por el otro mundo. No obstante, en la tradición del Purgatorio que se basa en el escrito del monje H., la esperanza aparece mucho más opacada por el temor respecto del Purgatorio dantesco –en donde la justicia de Dios, aunque no deja de recurrir a penas y castigos dolorosos, se traduce ante todo en misericordia y gracia–. Podemos pensar que Ramón de Perellós, para demostrar su valentía y su fortaleza de corazón e, incluso, para que su travesía pudiera funcionar a modo de *ordalía*, necesitaba un más allá más temeroso e infernalizado que aquel que construye Dante Alighieri. El Purgatorio del vizconde ofrece penas más crudas y una at-

---

70 PATCH, *op. cit.*, p. 182. Cfr. LE GOFF, *El nacimiento...*, p. 384 y ss.

71 LE GOFF, *El nacimiento...*, p. 388.

72 LE GOFF, *Lo maravilloso y lo cotidiano...*, p. 46.

mósfera en donde no reina tan claramente la esperanza sino en la cual esta última debe ser mantenida *con esfuerzo*, conservando la fe en Dios a pesar de las tentaciones y los tormentos del demonio.

Por otro lado, el Purgatorio de la *Divina Comedia* se diferencia del infierno porque al primero se ingresa por una estrecha abertura en vez de una amplia puerta. El acceso al Purgatorio es, para Dante, mucho más dificultoso que para H. de Saltrey, tanto en lo espiritual como en lo corporal. El poeta italiano relata, por ejemplo, cómo un muerto que aguardó a su última hora para arrepentirse no pudo ser admitido sin ayuda en el Purgatorio (XI, 127-129). Incluso, establece la existencia de un ante-Purgatorio, un espacio en donde una multitud de almas –que habían sido favorecidas por las indulgencias concedidas en el Jubileo del año 1300– estaban todavía aguardando para ingresar. El ingreso *corporal* al Purgatorio de Dante también es dificultoso, sino imposible, puesto que éste no se encuentra espacialmente articulado con el mundo de los vivos. En esto se diferencia claramente del Purgatorio de San Patricio, que ofrecía una inserción geográfica con el mundo de los vivos. A éste era posible llegar siguiendo un itinerario concreto y, a su vez, se requería más arrojo y valentía personal para salir de él. Estas cuestiones probablemente resultaron claves para Ramón de Perellós a la hora de preferir la historia de H. de Saltrey por sobre la de Dante, aun habiendo transcurrido más de medio siglo de la redacción de la obra maestra de este último.

La maleabilidad de la creencia en el Purgatorio en la Cataluña a fines del siglo XIV también se refleja en la apropiación de la misma por parte del prosista Bernat Metge (*c*. 1340-1413), otro funcionario ligado a la cancillería de los Aragón, notario de profesión que, al igual que Ramón de Perellós, cayó bajo sospecha de implicación en la muerte del rey[73]. En una situación muy similar a la del vizconde, Metge eligió, no obstante, una estrategia sustancialmente diferente para demostrar su inocencia. Aunque ambos decidieron relatar una conversación con el difunto rey y dar por seguro que éste se hallaba en el Purgatorio –y, por ende, en camino de salvación–, los caminos escogidos para encontrarse con él y eximirse de toda posible culpabilidad respecto a la muerte del monarca fueron distintos pero, a pesar de ello, igualmente efectivos. Mientras que Perellós recoge una larga tradición medieval, se podría decir que Metge prácticamente se convierte en vocero de un incipiente humanismo hispano. De tal ma-

---

[73] Bernat Metge había trabajado en la cancillería aragonesa desde en año 1375, luego de haber brindado sus servicios a la reina Leonor de Sicilia (esposa de Pedro IV). Juan I, tanto como su esposa Violante de Bar, le tenían gran aprecio y admiración por su exquisita pluma y en 1390 había sido ascendido a secretario real de Juan I. Metge no sólo se destacó como escritor en su época sino que, incluso, ha sido considerado luego un prosista catalán de gran importancia por haber introducido el estilo humanista-renacentista en la literatura catalana a través de un estilo claro y elegante. Antes de los sucesos relacionados con la muerte del rey, Bernat Metge ya había compuesto obras tales como el *Llibre de Fortuna e Prudència* (1381), poema alegórico basado en *De consolatione filosofiae* de Boecio, y una traducción de la última de las *novelle* del Decamerón (no a partir del original italiano de Bocaccio, sino de la traducción en latín realizada por Petrarca, autor muy admirado por Metge).

nera, a fines del siglo XIV, el Purgatorio se adaptaba tanto a la tradición como a la innovación, en un contexto en el cual escolasticismo medieval y humanismo –uno en retroceso y el otro en claro avance– coexistían y calaban lo suficiente en la sociedad catalano-aragonesa como para brindar caminos posibles de recorrer a la hora de enfrentar situaciones adversas.

Lo somni, escrita por Bernat Metge en 1399, es, al igual que el relato del viaje de Ramón de Perellós, una obra que reposa en la intención de justificación personal[74]. En ella su autor relata cómo, estando encarcelado por la reina María de Luna –al igual que muchos de los colaboradores del difunto rey Juan I sospechados de traición– se le aparece en sueños el propio monarca para conversar con él. Así pues, mientras que Ramón de Perellós pudo servirse no sólo de su palabra sino también de su valentía, su supuesta fidelidad a la Corona y el reconocimiento del que gozaba por parte de los principales poderes políticos del momento para recomponer su imagen, Bernat Metge –confinado en prisión– estaba en posibilidad de servirse únicamente de su hábil palabra. Como sea, ambos fueron capaces –valiéndose, de uno u otro modo, del recurso sobrenatural– de reconquistar su buena posición frente al rey (en ese entonces, Martín I): *Lo somni* permitió a Bernat Metge recuperar el favor real y su puesto en la cancillería, en tanto Ramón de Perellós logró protagonizar nuevamente misiones diplomáticas durante los reinados de los citados María de Luna y Martín I.

En el caso del vizconde, éste probablemente eligió viajar "personalmente" al Purgatorio debido a que dicha opción le resultaba más beneficiosa que cualquier otra. En efecto, en tanto la *aparición* estaba, en general, más ligada al provecho del difunto, el *viaje* beneficiaba más claramente a quien lo protagonizaba. Por otro lado, la idea misma del traslado tenía un peso en la cultura medieval que no podemos soslayar[75]. Entre otros, los reyes eran consumidores de la información que brindaban los viajeros, "que les fascina[ba] en su ocio y les enriquec[ía] en sus conocimientos"[76]. Ya hemos visto, además, el gran interés que la Corona de Aragón mostraba, hacia fines del siglo XIV, por las actividades culturales y cómo el mismo Juan I había sido quien encargara al vizconde que obtuviera la relación del viaje al Purgatorio de San Patricio.

---

74 ARSENI PACHECO, *op. cit.*, pp. 19-20.

75 La siguiente cita nos puede iluminar al respecto: "La noción de viaje en la coordenada medieval y para una nación de impulso expansionista marítimo como la confederación catalano-aragonesa, se mueve en dos niveles que seguramente implican dobles registros. Un primer nivel práctico, concreto, movido por el aliento colonizador y que combina el inevitable componente bélico con el comprensiblemente comercial, comenzando por el cabotaje y llegando a la piratería (...). Un segundo nivel, de indagación más libresca o de información menos sistemática —no debida (...) sino a la relación oral de viajeros esporádicos que, de tiempo en tiempo, regresan de otras tierras— devela el interés del espectro catalano-aragonés por el más allá de la época. Es esa una información fascinante y perseguida que se desea escuchar o, posiblemente, ordenar en las bibliotecas reales" (Juan Miguel RIBERA LLOPIS., "Hacia una escritura del "viaje": en torno a documentos catalanes de los siglos XIII-XV", *Revista de filología románica*, 1 (1991), p. 83).

76 Juan Miguel RIBERA LLOPIS, "Configuración del concepto de "viaje" (Documentos y diplomas catalanes. Siglo XIV)", *Revista de filología románica*, 7 (1990), p. 308.

Pese a dicha importancia del *viaje* en la época –y lo provechoso que pudo ser para Ramón de Perellós emprender una travesía "real" hacia el otro mundo–, Metge, incapaz de realizar un viaje semejante al del vizconde, encuentra en la literatura de visiones un camino válido para su autojustificación (que aprovecha muy bien en virtud de su destacado talento literario). Para ello, emplea lo que Ribera Llopis llama "visiones pasivas" (sin desplazamiento). Juan I se hace presente ante Bernat Metge, casi como enviado del cielo, y mantiene una rica conversación con éste acerca de las verdades de la fe cristiana, las razones de su muerte repentina, su actual estado –en vías de salvación–, los sufrimientos que padece en el Purgatorio por sus pecados en este mundo, etc.[77]. Todo esto resulta efectivo –según señalamos– para que el autor de la obra limpie su nombre, se deshaga de las acusaciones que lo atormentaban y calme los temores ante la posible condena de Juan I a los suplicios del infierno[78].

Cabe decir finalmente que, como afirma Ribera Llopis, no sólo los catalanes utilizaron funcionalmente los relatos de visiones. Por el contrario, el hecho mismo de que a fines del siglo XV las autoridades eclesiásticas ordenaran cerrar la entrada del Purgatorio, a causa de los abusos que se cometían, es una prueba de que la creencia en la expiación en el más allá fue materia prima para elaboraciones y reelaboraciones en no pocas ocasiones[79].

A modo de conclusión

La creencia en el Purgatorio, localizado espacial y geográficamente con precisión o sin ella, nominado o no con un término específico, convertido en dogma

---

[77] Como dijimos, Bernat Metge brinda una descripción más detallada de los pecados cometidos en vida por el monarca (información ausente en el relato de Ramón de Perellós) y describe los tormentos que sufre, en relación directa con las faltas cometidas: "Como sea que yo –dijo él [el rey]– me aficionaba en exceso a cazar, Nuestro Señor Dios ha ordenado que estos halcones, esmerejones y perros que ves a mi alrededor, chillen y aúllen agriamente, de hora en hora, ante mí. Y como encontrase gran placer en juglares y actores, este hombre sostiene una lira entre sus manos, con gran desafinación va emitiendo sonidos desagradables, faltos de ritmo y compás y, en fin, de toda melodía. Por haber tratado de saber cosas futuras, según antes te he dicho, me ha dado por compañía a este anciano, quien sin cesar me recuerda todas las cosas desagradables que me sucedieron…" (METGE, *op. cit.*, p. 51).

[78] Una de las razones que el rey aduce para explicar su repentina muerte es la siguiente: "para que tú y los demás leales servidores míos pudieseis jurídicamente y en público purgar y demostrar vuestra inocencia, así como sin duda haréis, la cual era para mí tan clara como lo es ahora la inmortalidad del alma racional" (METGE, *op. cit.*, p. 46). Con respecto a la situación del rey en camino de salvación, Bernat Metge hace referencia a la profunda devoción que Juan I tenía hacia la Inmaculada Concepción (creencia que era motivo de fuertes disputas en ese entonces), que le habría servido para que la Virgen intercediera en su favor, evitando que el monarca cayera en las penas del infierno, merecidas por haber permitido que el cisma de la Iglesia calara tan hondo en la cristiandad latina (p. 55).

[79] RIBERA LLOPIS, "Viajeros catalanes a Ultratumba", p. 128.

por la jerarquía eclesiástica o sujeto a tradiciones ancestrales, ha sido una creencia flexible que ha expresado necesidades, aspiraciones y temores profundos de los cristianos a lo largo de siglos. Ha sido también un área de disputas inter e intraconfesionales y un dispositivo importante de canalización del poder, de demostración de autoridad y de disciplinamiento, utilizado de forma variable en cada coyuntura específica. La aventura de Ramón de Perellós en el más allá no resulta sino un claro ejemplo de la amplia funcionalidad y maleabilidad que dicha creencia podía tener para los hombres medievales. Estimamos que la relativa elasticidad existente en la representación de la instancia purgatoria en el más allá hacia fines del siglo XIV reposaba, como hemos sostenido a lo largo del presente trabajo, en su capacidad de ajustarse a los estatutos y dispositivos de construcción de *verdad* vigentes en la época, de articular ciertas concepciones y procedimientos judiciales en un espacio ultraterreno y de enmarcarse dentro de una tradición literaria y un imaginario ya establecidos pero, aun así, recreables. Dicha elasticidad reposaba también en la doble faceta inherente a toda representación del Purgatorio, como reducto de temor tanto como de esperanza. Estas dos aristas opuestas de la representación medieval de la purgación *post mortem* se hacen presentes en el escrito del vizconde y, complementándose, le permiten a éste alcanzar el objetivo de liberarse de las acusaciones que lo implicaban en la muerte del rey y, a la vez, brindar consuelo a quienes temían por el alma del difunto Juan I de Aragón. Como espacio de castigos y tormentos de los no-condenados, de los que se saben salvados, el Purgatorio condensa la lógica tanto del temor como de la esperanza. Esta ambigüedad podría ayudarnos a comprender la visión confiada que los hombres medievales, sabiéndose mortales, falibles y pecadores, tuvieron –en ocasiones– de la expiación en el más allá y, a la vez, las representaciones *infernalizadas* del Purgatorio que supieron atemorizar, disciplinar e, incluso, funcionar como una ordalía tan difícil de superar que no hacía sino engrandecer a quien se liberara de ella.

Por otro lado, el relato de Ramón de Perellós nos permite observar cómo, a pesar de los primeros movimientos de la Iglesia tendientes a instaurar el Purgatorio como dogma en el siglo XIII, éste no había dejado de ser "uno de los elementos de ese ámbito imaginario que en la Edad Media se llamaba lo «maravilloso»"[80]. Incluso después de la sorprendente representación del Purgatorio brindada por la obra maestra de Dante, la imaginación acerca de la expiación ultramundana continuará muy viva.

Finalmente, atendiendo al sistema de valores que regulaba la vida de los hombres en la Edad Media, dentro del cual la creencia en Dios y la noción de salvación individual –que podría considerarse "el principal valor de la civilización medieval"[81]– empapaban todas las esferas de la vida, notaremos que, como explica Arón Guriévich, ciertos contrastes, "entre lo eterno y lo temporal, lo

---

80 LE GOFF, *El nacimiento…*, p. 16.

81 Alain GUERREAU, *El futuro de un pasado. La Edad Media en el siglo XXI*, Barcelona, Crítica, 2002, p. 166.

sagrado y lo pecaminoso, el alma y el cuerpo, lo celeste y lo terrestre", estaban en la base misma del "modelo del mundo" de la época[82]. Para dicho autor, estos pares dicotómicos hundían sus raíces en la vida social y sólo podían 'eliminarse' siendo trasladados al plano superior de categorías universales suparaterrestres, donde era posible hallar la solución de tales contradicciones. Tras haber analizado el *Viatge del Vescomte Ramon de Perellós i de Roda*, podemos plantear que el Purgatorio, a mitad de camino entre lo terrenal perecedero y lo supraterrestre eterno, habría acogido en el trasmundo mismo las contradicciones propias de esa visión del mundo medieval. Reducto de temor tanto como de esperanza, habría sido una instancia en la que un "doble juego" era posible.

La creencia medieval en una instancia de purgación en el otro mundo se nos presenta como un objeto de estudio sumamente rico y complejo: a) por su flexibilidad para incluir en su seno sentimientos de temor y esperanza, b) por la enorme variedad de representaciones y reapropiaciones del Purgatorio que se han hecho a lo largo de la Edad Media, c) por ser un punto de convergencia entre formulaciones teológicas cultas y creencias populares, d) por ser motivo de disputas tanto políticas como religiosas, e) por haber promovido la individualización ante la muerte y, a la vez, haber reforzado los lazos terrenos de parentesco –carnales o artificiales– y los lazos ultraterrenos de la comunidad de los santos y e) por haber sido utilizado como instrumento de imposición del poder tanto como de resistencia a éste. Podríamos enumerar, seguramente, muchos otros aspectos que han de evidenciar la importancia y la variedad de cuestiones que atraviesan la creencia en ese ámbito. Sin lugar a duda, el más allá cristiano ha modificado la actitud de los fieles en la Edad Media tanto frente al momento de su muerte como frente a su vida misma. Ha sido una "paradójica imbricación de inmanencia y trascendencia, presente y futuro, *ya* y *todavía no*"[83]. Este profundo lazo entre el *allende* y el *aquende*, la gran importancia que tenía el imaginario acerca del *otro mundo* para los hombres de la época –por su repercusión en *este mundo*– es lo que no debemos olvidar a la hora de intentar comprender la sociedad y la cultura medieval.

[82] GURIÉVICH, *op. cit.*, p. 34. El concepto de "modelo del mundo" pertenece a este autor.

[83] Juan Luis RUIZ DE LA PEÑA, *La pascua de la creación. Escatología. Sapientia Fidei*, Serie de Manuales de Teología, Madrid, BAC, 1998 (2º ed.), p. 32.

DIONISIO AREOPAGITA:
LA CONSTRUCCIÓN MÍSTICA DE LA ESCATOLOGÍA

PABLO CAVALLERO
(CONICET – Universidad de Buenos Aires)

1. Introducción

Sea de modo directo, en el Oriente, o por traducción, en el Occidente latino, todo el Medioevo –e incluso el Renacimiento– europeo se vio influido por este pensador. Filósofo y teólogo, es considerado el Padre de la Mística no tanto por ser el primero en detenerse en ella (ya Gregorio de Nisa lo había hecho) sino por el peso que su discutida obra tuvo a lo largo de los siglos. Por ser su nombre un pseudónimo, su obra se conoce como *Corpus Areopagiticum* o *Dionysianum* y está comprendida por los tratados titulados tradicionalmente *Los nombres divinos*, *Jerarquía celestial*, *Jerarquía eclesiástica*, *Teología mística* y diez *Epístolas diversas*[1].

De todo este amplio *corpus* conservado, quizás los tres temas más importantes sean la angelología sistematizada, la relación entre el bien y el mal y el concepto místico del conocimiento de Dios. Los tres temas se hallan directamente vinculados con el que aquí desarrollaremos que, por lo que sabemos, sólo ha sido tratado, y de modo parcial, por Stiglmayr, quien se limitó a las ideas contenidas en *Jerarquía eclesiástica*[2]. Desde ya llama la atención que Moore haya

---

1 Hemos publicado una nueva traducción castellana de *Los nombres divinos* (DIONISIO AREOPAGITA, *Los nombres divinos,* estudio filológico-lingüístico con traducción directa y notas, Buenos Aires, Losada, 2005) y está en prensa una del resto del *Corpus*. Solemos referirnos a estos tratados dionisianos con las abreviaturas *ND* (*Nombres divinos*), *JC* (*Jerarquía celestial*), *JE* (*Jerarquía eclesiástica*), *TM* (*Teología mística*), *Ep*. (*Epístolas*).

2 J. STIGLMAYR, "Die Eschatologie des Pseudo-Dionysius", *Zeitschrift für katholische Theologie*, 23 (1899), 1-21. En el presente trabajo profundizamos nuestros estudios anteriores: P. CAVALLERO, "Muerte y vida en *Los nombres divinos* de Pseudo-Dionisio", en R. BUZÓN *et alii* (eds.), *Los estudios clásicos ante el cambio de milenio. Vida, muerte, cultura*, Buenos Aires, FFyL-UBA, 2002, t. I, pp. 242-255; "La escatología en el *Corpus Dionysianum*", ponencia presentada a VI Jornadas de Estudios Medievales convocadas por el DIMED-CONICET y la SAEMED, realizadas en Buenos Aires, Academia Nacional de la Historia, del 5 al 7 de septiembre de 2005; "Ideas escatológicas en la *Jerarquía eclesiástica* de Pseudo Dionisio", ponencia presentada al Congreso internacional XI

afirmado: “En materia escatológica, Dionisio no tiene nada que decir. No hace ninguna pintura del infierno o del cielo”[3]. Independientemente de que tratar la escatología no se circunscribe a tal pintura, sí la hay en Dionisio.

2. Absurdo y escatología

Recientemente un erudito planteó si en el pensamiento griego antiguo existía la noción de ‘absurdo’, entendiendo por tal una visión burlesca de la existencia humana *per se*[4]. Téngase en cuenta que se ha escrito sobre *Aristophanes and his theater of the absurd*, por ejemplo[5]. Sin embargo, el absurdo no parece una posición propia del pensamiento griego antiguo: los dioses ven la vida humana más como una tragedia que como ridícula; la fantasía, escapismo, utopía, de la literatura aristofanesca no llegan a componer una ‘mentalidad existencial’, pues su mundo siempre tiene alguna redención. Ni siquiera el atomista materialista Demócrito parece incluirse en su proverbial risa, de modo que no todo sería risible. Para el concepto del ‘absurdo relativo o contextual’ frente al ‘absurdo global o existencial’ –distinción que ya Lesky había hecho en relación con la tragedia griega, que se centra más en un ‘conflicto trágico absoluto, separado’ que en una ‘visión absolutamente trágica del mundo’[6]– es importante la posición ante la muerte: ésta, sea que consista en una ‘aniquilación’ epicúrea o sea algo menor en el proceso de una historia más larga, hace que la vida terrena sea vista con menor seriedad, al descubrirse la falsedad o relatividad de las ambiciones y valores temporales.

Frente a esta experiencia de una *bíos* insuficiente, el judeo-cristianismo ofrece la opción de una *zoé* escatológica, una ‘segunda’ vida en las ‘postrimerías’ (*éskhatos*), que no resulta amarga como el indiferenciado Hades para Aquileo en *Odisea* 11: 488 ss.[7], pero sí prevé una doble posibilidad, positiva y negativa, cuya concreción depende en gran parte de la actitud en la *bíos*. De tal manera, la vida terrena y transitoria adquiere sentido como preparación para una vida definitiva. Esta concepción supera el mero deseo de trascendencia mediante la fama

---

Jornadas Medievales, realizadas en la Universidad Nacional Autónoma de México, México, entre el 25 y el 29 de septiembre de 2006; “La escatología en la *Teología mística* y en las *Epístolas* de Dionisio Areopagita”, ponencia presentada al VII Encontro Internacional de Estudos Medievais, organizado por la Asociación Brasileña de Estudios Medievales y realizado en la Universidad Federal do Ceará, Fortaleza, entre el 3 y el 6 de julio de 2007.

3 C. MOORE, *Creencias antiguas en la inmortalidad del alma*, Buenos Aires, Nova, 1948, p. 116.

4 Cfr. S. HALLIWELL, “Greek laughter and the problem of the absurd”, *Arion* 13/2 (2005), 121-146.

5 Cfr. P. CARTLEDGE, *Aristophanes and his theater of the absurd*, Londres, Bristol Classical Press, 1999.

6 Cfr. A. LESKY , *La tragedia griega*, Barcelona, Labor, 1970.

7 Aquileo dice allí que preferiría ser el último de los vivientes a ser el primero de los muertos.

que, en gran medida, era una solución para la incerteza sobre una vida futura: los héroes épicos –y muchos poetas– pensaban que

> *Es posible escapar al anonimato, al olvido, a la aniquilación –a la muerte, en definitiva– por la muerte misma, por medio de una muerte que, dando curso al canto glorificador, presenta al héroe difunto ante la comunidad con mayor viveza que a los mismos vivos*[8].

La posición cristiana que profesa Dionisio propone otro modo de perduración eterna que puede resumirse en la resurrección del cuerpo (no como retorno a la vida terrena sino como un renacer a una segunda vida) y la contemplación de Dios por parte del alma en el 'Cielo'[9].

3. Antecedentes

Pero no es solamente la tradición judeo-cristiana la que elaboró un pensamiento acerca del más allá. Hay diversos estudios sobre la ideas escatológicas en la Antigüedad y sus derivaciones. Ellos incluyen el tratamiento del alma, la inmortalidad y la resurrección u otras variantes[10]. Es importante hacer una breve síntesis de esta evolución, para evaluar mejor la posición de Dionisio.

Aunque Cicerón atribuye a Ferécides de Siro (s. VI a.C.) ser el primero en creer en la inmortalidad del alma (*Tusculanas* I 16: 38), en Homero hay una existencia después de la muerte, en la que la *psykhé*, 'hálito vital', se transforma en un espectro, *eídolon*, o una sombra, *skiá*, y va a un mundo subterráneo oscuro, sin premios ni castigos y sin alegrías; aunque en *Odisea* 4: 561 ss. ya se menciona el prado Elisio, que merecería Menelao, en el extremo de la tierra, donde no hay frío ni lluvia ni viento sino brisa refrescante. Se hacen, en la epopeya de Homero, homenajes a los muertos (Patroclo), costumbre testimoniada más fuertemente por los datos arqueológicos[11]: los rasgos del sepelio y los home-

---

8 J. P. VERNANT, *El individuo, la muerte y el amor en la Antigua Grecia*, Barcelona, Paidós, 2001, p. 83.

9 Libanio el retórico menciona, en su carta 1396: 1, que su amigo Sopatro, ya muerto, le pide un favor desde el cielo, expresión única entre los paganos (cfr. A. WIFSTRAND, *L'église ancienne et la culture grecque*, París, Cerf, 1962, pp. 156-7).

10 Véanse E. ROHDE, *Psique. La idea del alma y la inmortalidad entre los griegos*, México, FCE, 1948 (orig. 1894), obra relevante aunque discutible en algunos aspectos; A. MICHEL, "Résurrection des morts", en *Dictionnaire de théologie catholique*, 14 (1939), cols. 2502-2571; MOORE, *op. cit.*; H. PETERSMANN, "Muerte, alma y más allá en la creencia popular de los griegos y los romanos desde el punto de vista lingüístico", en R. BUZÓN *et alii* (eds.), *op. cit.*, t. II, pp. 262-278; D. TORRES, *La escatología en la lírica de Píndaro y sus fuentes*, Buenos Aires, FFyL-UBA (colección Textos y Estudios nº 7), 2007; J. NOEMI, "Vida y muerte: una reflexión teológico-fundamental", *Teología y vida*, 48/1 (2007), 41-55 y la bibliografía por ellos citada.

11 Para ROHDE, *op. cit.*, el culto a los muertos sería una tradición popular de la que Homero no participaba, fundada en el temor al influjo de las almas (p. 19 y ss.) y que el poeta habría intentado

najes *post-mortem* sugieren la creencia en la persistencia del alma con percepción. El creer que las acciones de los vivos pueden influir en los difuntos y que éstos tienen poder sobre los vivos genera esos ritos, como también el culto a los héroes locales, que ya en época de Dracón era tradicional: puede considerarse esto un anticipo del culto a los santos y de la idea cristiana de la 'comunión de los santos'. Ciertos mitos, como los de Tántalo, Sísifo, Ixión y Titio y el Elisio o la Isla de los Bienaventurados de Píndaro, Aristófanes y Luciano ya plantean la posibilidad de un doble destino, creencia popular que será cuestionada por los filósofos[12].

Las creencias religiosas evolucionan con el orfismo que, inspirado quizás en el resurgir cíclico de la vegetación (recuérdese el mito de Adonis[13]), propone también una resurrección del difunto; cree que el hombre tiene naturaleza dual, cuerpo y alma, pero que es el alma la que, por ser divina e inmortal, puede vivir siempre con los dioses. El cuerpo es algo pesaroso, de cuya corrupción hay que liberarse y purificarse en un proceso lento y gradual: es el orfismo la creencia religiosa que plantea en Occidente la existencia de un post-mundo para los buenos y de otro para los injustos[14]; tienen la posibilidad de reencarnarse (no necesariamente en forma humana), tras mil años de gozos o castigos, para purificarse y acceder a los dioses. La vida terrena es, así, un escalón para la futura y surge en ella una motivación ética para el accionar cotidiano. Los órficos plantean, pues, la inmortalidad del alma, la negatividad del cuerpo, el doble mundo *post mor-*

---

desplazar (p. 63), siendo así su épica un testimonio de transición (p. 102). Sobre rituales religiosos y su contexto social, cfr. J. HARRISON, *Themis. A study of the social origins of Greek religion*, Cambridge, Cambridge University Press, 1927². Sobre religión griega en general, cfr. en versiones españolas M. NILSSON, *Historia de la religión griega*, Buenos Aires, Eudeba, 1961; R. MARTÍN-H. METZGR, *La religión griega*, Madrid, EDAF, 1977; P. EASTERLING-J. MUIR (eds.), *Greek religion and society*, Cambridge, Cambridge University Press, 1985, en particular N. RICHARDSON, "Early Greek views about life after death", pp. 50-66; E. DODDS, *Los griegos y lo irracional*, Madrid, Alianza, 1986; R. BUXTON (ed.), *Oxford readings in Greek religion*, Oxford, Oxford University Press, 2000; J. BREMMER, *La religión griega*, Córdoba, El Almendro, 2006; W. BURKERT, *La religión griega*, Madrid, 2007. Sobre el vínculo entre paganismo y cristianismo, cfr. WIFSTRAND, *op. cit.*; W. JAEGER, *Cristianismo primitivo y paideia griega*, México, FCE, 1965; O. GIGON, *La cultura antigua y el cristianismo*, Madrid, Gredos, 1970; E. DODDS, *Paganos y cristianos en una época de angustia*, Madrid, Cristiandad, 1975. Sobre la concepción del alma en diversas culturas, cfr. J. FRAZER, *La rama dorada*, México, FCE, 1944, caps. XVIII y XXVII.

12 Véase Q. CATAUDELLA, "I cristiani e l'oltretomba pagano", *Augustinianum*, 18 (1978), 7-28. Dice PETERSMANN, *op. cit.* p. 262, que la religión es la creencia de la comunidad, la filosofía es el cuestionamiento de un individuo. Destaca que la palabra griega *psykhé*, que significa 'alma', también significa 'mariposa', lo cual refleja la creencia de que el alma, al morir el cuerpo, 'vuela' (*psykho*, 'soplar, respirar') desde la boca del cadáver y revolotea hasta la inhumación. También *pótmos*, 'caída, muerte' tiene como valor primero 'vuelo'.

13 "Niño nacido de un árbol, que pasa tres meses del año bajo tierra y el resto del tiempo se remonta a la luz para unirse a la diosa de la primavera" —P. GRIMAL, *Diccionario de mitología griega y romana*, Buenos Aires, Paidós, 1997, p. 8—.

14 Aunque CATAUDELLA, *op. cit.* p. 11 destaca que los órficos no diferenciaron entre buenos y malos sino entre iniciados y no iniciados.

tem, la transmigración o metempsicosis en sucesivas reencarnaciones. Todas las corrientes que creen en la reencarnación (pitagóricos, Empedocles, Platón, neoplatónicos) ven ese proceso con finalidad catártica: cada encarnación es purificatoria e implica un ascetismo, pues en cada vida se recibe lo que se hizo en la anterior; la purificación completa permite el vivir con la divinidad. Pero este ascetismo incluye, a diferencia del cristianismo, un rechazo del cuerpo.

Un componente más ritual aparece con los Misterios de Eleusis[15], misterios cuyo lenguaje utiliza notoriamente Dionisio; los 'iniciados' confían en la eficacia de los ritos y esperan, mediante la perfección que ellos les dan, obtener la felicidad futura.

---

[15] Las Eleusinias o fiestas de Eleusis, localidad cercana a Atenas, eran fiestas religiosas graves y morales cuya fundación se atribuye a Eumolpo como combinación de ritos expiatorios en honor de Apolo con el culto pelásgico a Deméter; luego toma predominio el dúo de Deméter y su hija Cora hasta que se restaura el culto a Apolo con el nombre de *Plúton*, sustituido después por Dioniso como esposo de Prosérpina. También aparecen Dioniso como el niño Íaco, hijo de Deméter (s. VI) y como Dioniso Zagreo, 'cazador de vida' (culto órfico de muerte y resurrección), Triptólemo como personificación del trigo sembrado y Orfeo como fundador de los misterios de Eleusis (s. IV).

El culto consistía en: 1) *tà drómena*, 'las ceremonias' que hacían referencia a la crianza de Demofón, favorito de Deméter, quien le da la inmortalidad, a la *káthodos* o descenso periódico de Cora junto a su esposo subterráneo y a la *ánodos* como ascenso para reencontrarse con su madre, símbolo esto de las estaciones y del doble destino posible de los hombres, la felicidad o la desgracia; 2) *tà deiknymena*, 'los espectáculos' que se presentaban a los *teletái* 'iniciados, perfeccionados' en los ritos.

El nombre de 'Misterios' (= ritos iniciáticos) se debe a que estaban destinados al *mystes* 'iniciado' (de *myêin* 'iniciar' y éste de *myein* 'cerrar la boca, los ojos') y el de 'Grandes' a la distinción de dos fiestas: a) los Pequeños Misterios, celebrados en primavera en el suburbio de Agrai, junto a la fuente Calirroe, fueron creados para poder iniciar a extranjeros como Heracles o los Dioscuros, pero luego pasaron a ser el rito de purificación previo, una lustración en el río o de tipo orgiástico-mímico con estudio previo de los símbolos, se representaba el retorno ascendente de Prosérpina o Perséfone como esposa de Dioniso; b) Los Grandes Misterios se celebraban en otoño, época de siembra, para conmemorar el rapto de Cora y su búsqueda por parte de Deméter. En el s. III se antepuso a esta celebración la de los Pequeños Misterios, para evitar un segundo viaje a quienes vivían lejos. Se partía del Eleusinion de Atenas, al pie de la Acrópolis, al atardecer, y se iba en procesión por la Vía Sacra rodeada de santuarios al son de címbalos y con antorchas. Esta celebración tenía dos niveles que podían realizarse con un intermedio mínimo de un año. El primer nivel consistía en la *kátharsis* o purificación, *systasis* o sacrificios de preludio y *myesis* o *teleté*, la iniciación secreta; el segundo no era obligatorio y consistía en un espectáculo nocturno especial, de ahí el nombre de *epoptéia, epopsía* o *autopsía*; a quien realizaba este grado se le decía *epóptes* o *éphoros*. El día primero se hacía la reunión de candidatos guiados por los mistagogos y los juramentos de pureza y de secreto; el día segundo, los candidatos y el cerdo de cada uno se bañaban en el mar para purificarse y se revestían de pieles; el día tercero, el Arconte-rey ofrecía un sacrificio y luego cada candidato sacrificaba su cerdo; el día cuarto se hacían sacrificios domésticos a Dioniso y otros dioses; el día quinto se homenajeaba a Asclepio, dios muerto y resucitado (Epidauria) y, por la noche, se iniciaba la procesión, deteniéndose en cada santuario de la Vía Sacra para ofrecer sacrificio, libación, peán y danza; el día sexto llegaba la procesión a la madrugada con la estatua de Íaco, antorchas que simbolizaban la purificación, ropas especiales que luego ofrecían a las Grandes Diosas y cantando el himno a Íaco con gritos de invocación (cfr. *Ranas*, 448-459); el día séptimo se hacía el sacrificio solemne a Gea, Hermes, las Gracias, Ártemis, Triptólemo, Íaco y las Grandes Diosas; el día octavo se realizaba la noche mística o primer nivel de iniciación; el día noveno se hacía la *epoptéia*, con himnos, danzas sacras, escenas mímicas, apariciones súbitas con discursos solemnes, prescripciones del hierofante,

Es Platón quien, a esta idea central de la inmortalidad del alma entendido como persistencia, manteniendo el criterio de un cuerpo independiente y gravoso, añade que el alma es además eterna, es decir, preexistente; sobre ello sienta la teoría de la reminiscencia y la de la palingenesia. El elemento ético queda

---

la representación central del mito de Deméter pero también de otros mitos más extraños, reservados para el segundo nivel de iniciación; el día décimo se hacía una fiesta pública con banquete; el día undécimo se retornaba a Atenas en bulliciosa procesión de máscaras, con injurias, chistes groseros, intermedios cómicos, cuyo ganador obtenía una bandeleta; al llegar se hacía una libación grave y se representaban obras teatrales en la Acrópolis de Atenas. Los días cuarto, quinto, octavo y noveno eran laborables, los demás feriados. Los participantes debían ayunar durante las fiestas, es decir, comer sólo al aparecer las estrellas. No había, pues, ni dogma ni revelación particular sino ritos y espectáculos simbólicos, enseñanza indirecta del mistagogo, principios morales simples y concisos (*pléroma* o plenitud de ciencia y perfección como resultado de la iniciación) y la promesa de una beatitud perfecta en la otra vida compartida con los dioses, simbolizada por la palingenesia de Íaco y de Asclepio, sin los padecimientos que sufrirían los no iniciados o no purificados, beatitud que Virgilio retoma en sus Campos Elisios (*Eneida*, VI).

Tras la Guerra del Peloponeso, la iniciación era considerada un rito casi obligatorio; se construye entonces el santuario *telestérion*, *anáktoron* o *mystikòs sékos*, recinto sin división sostenido por cuarenta y dos columnas dóricas, restaurado en tiempos de Antonino Pío y destruido por Alarico en 396. Estaba en la ladera de la acrópolis de Eleusis; se accedía mediante dos propileos y lo rodeaban dos grutas y los templos a Triptólemo, Ártemis, Poseidón y Deméter, más una estatua colosal de Deméter afligida. El culto tenía personal especializado: familias sacerdotales ejercían los cargos de *hierophántes*, *dadûkhos*, *hierokéryx*, *epibómios*, *hierophántis*, *hiéreia tês Demétros*; ministros menores eran el *iackhogogós*, *kurotróphos*, *daeirites*, *liknophóros*, *hydránoi*, *spondophóroi*, *pyrphóroi*, *hieraulés*, *hymnôdoi*, *hymnetríai*, *neokóroi*, *phaidrontai*, *panaguéis*, *myethéntes*, *hieropoiói*, cada uno con una tarea específica aunque la presidencia general estaba a cargo del Arconte-rey. El hecho de que 'misterio' valga hoy por 'secreto o cosa no revelada', se debe a que, para acceder al rito, se exigía tener derechos cívicos, jurar un estado de pureza, realizar una dieta especial y, fundamentalmente, prometer que no se revelarían los detalles y sentido general de la iniciación, bajo de pena de muerte y confiscación. Pero los órficos relajaron la exigencia de secreto y aparecieron tratados sobre los misterios. No era la iniciación un rito exclusivo o sectario sino abierto a todos, incluidos los extranjeros, esclavos y mujeres; su objetivo era, a través de visiones evocativas del sexo, la muerte y la resurrección, provocar una experiencia de terror primordial, "capaz de sanar la propia experiencia con la epifanía tranquilizadora de la salvación y del nuevo nacimiento, capaz de 'purificar' a los espectadores-actores" (VEGETTI, *op. cit.*, p. 308 y ss.).

Los Misterios de Eleusis aparecen registrados en Hesíodo, *Trabajos*, 755-6. Estos misterios ayudaban a la humanidad a identificarse con el mundo natural de las plantas que crecen, de la siembra y de la cosecha, en el gran ciclo infinito del ser; también ayudaban a mantener la esperanza de superar la desilusión de la muerte (C. ESPEJO MURIEL, *Grecia: sobre los ritos y las fiestas*, Granada, Universidad, 1995[2], pp. 92-99).

Sobre el tema véanse por ejemplo F. LENORMANT-E. POTTIER, "Eleusinia", en DAREMBERG-SAGLIO, *Dictionnaire des antiquités grecs et romaines*, París, Hachette, 1892, t. II, 544-581; CH. LÉCRIVAIN, "Mysteria", *ibidem*, III (1918), 2133-2142; P. FOUCART, *Les Grandes Mystère d´Eleusis, personnels cérémonies*, París, 1900, *Les mystères d'Éleusis*, París, 1914; R. PETTAZZONI, *I misteri*, Roma, 1923; O. KERN, "Mysterien", en PAULY-WISOWA, *RE*, 16 (1935), 1211-1263; M. DELCOURT, *Les grands sanctuaires de la Grèce*, París, PUF, 1947; M. NILSSON, *The Dionysiac mysteries of the Hellenistic and Roman age*, Lund, Gleerup, 1957; M. ELIADE, *Mythes, rêves et mystères*, París, 1957, *Naissances mystiques*, París, 1959; G. MILONAS, *Eleusis and the Eleusinian Mysteries*, Princeton, 1961; P. BOYANCÉ, "Sur les mystères d' Éleusis", *REG*, 75 (1962), 460-482; E. DES PLACES, *La réligion grecque*, París, 1969; R. WASSON *et alii*, *El camino a Eleusis*, México, FCE, 1980; M. COSMOPOUOOS, *Greek mysteries*, Londres, Routledge, 2003.

reforzado, pues si el alma es inmortal y de su cuidado depende la felicidad eterna, el accionar del hombre es clave[16]. A diferencia de los órficos, cree que los premios no serán de tipo 'carnal' o 'terrenal' sino que la recompensa es parecerse a Dios. Para Platón son los 'filósofos', los sabios, los que llegarán a una vida más feliz que la terrena.

Aristóteles, desde un punto de vista más 'biológico', opina que es la inteligencia (*noûs*), la parte activa del alma, la que es inmortal y eterna, separable del cuerpo, 'materia' a la que el alma en general da 'forma' y sin la cual no tiene memoria ni vida consciente.

Los estoicos creyeron en un alma material, hecha de finas partículas, cuya vida *post-mortem* tenía como límite la siguiente conflagración cíclica del cosmos. Hubo variantes a lo largo del desarrollo del estoicismo: Panecio no creyó en ciclos ni en vida tras la muerte; Posidonio sí y también en la preexistencia del alma. Todos los estoicos se concentraron en vivir de acuerdo con la razón y en trabajar la voluntad para el ejercicio de la virtud.

Los atomistas, como Demócrito y Leucipo, y los epicureos negaron la vida del alma fuera del cuerpo, dado que la creyeron compuesta de átomos que se disipan con la muerte y se integran a otras almas. Sólo ellos niegan toda forma de persistencia del alma.

El neoplatonismo, y con esto nos acercamos aún más a Dionisio, retoma varias ideas previas pero opina que un segundo grado de emanación, la *psykhé* o alma-mundo, sin separarse del Alma universal abarca las individuales, que dan vida, sensación y razón a los seres creados; pero como la materia hace olvidar el origen divino, las almas deben ser llamadas a la vida contemplativa, a ocuparse de lo inteligible y, mediante el éxtasis, llegar a un completo conocimiento de Dios en perfecta unión.

A la especulación racional se suma el misticismo oriental que ayuda a dar 'seguridad' en una vida futura. Las iniciaciones secretas, los ritos purificatorios, las revelaciones, proveen de éxtasis temporarios que se harán permanentes en la vida futura. Como ni la razón ni la voluntad moral alcanzan para asegurar la felicidad futura, se requiere del favor divino que permita la unión con Dios. Podríamos considerar esta idea como el embrión de la Gracia.

El judaísmo creía primero en un reino material-nacional en estado de 'edad de oro'; gradualmente se transforma esta creencia en la de un mundo espiritual, supraterreno, con premios y castigos. Las diversas sectas judías no coincidían en el tema de la Resurrección: los saduceos la negaban, los fariseos la afirmaban; Jesús la da por sobreentendida y asegura que el Reino comienza en la Tierra[17].

---

[16] Platón intentó dar argumentos racionales para confirmar la fe en la eternidad del alma: como el alma es quien gobierna, ha de ser divina, inmortal, inteligible, eterna; como le es esencial la vida y nada se une a su opuesto, el alma no puede morir; como es principio motor, es increada y, por lo tanto, indestructible.

[17] Dice S. ZAÑARTU, *El concepto de 'Zoé' en Ignacio de Antioquía*, Santiago de Chile, Facultad de Teología, 1975: "El israelita muestra ante la muerte una extraordinaria docilidad en la fe y realis-

Es san Pablo quien, prosiguiendo la distinción griega de cuerpo y alma, sostiene que el hombre es unión de ambos y que esa unión debe continuar incluso tras la muerte terrena pero con un cuerpo transformado (*1 Corintios* 15). Agustín insistirá en que el cuerpo no es la tumba del alma.

Los primeros siglos del cristianismo heredan una serie de dudas: ¿solamente los justos resucitan?, ¿el cuerpo resucita de manera física o espiritual?, ¿es naturalmente inmortal el alma o es Dios quien a la libertad humana le suma el don de la gracia, como creen Teófilo, Ireneo, Macario?

Más allá de las referencias puntuales, algunos autores dedicaron tratados específicos al tema[18]: Atenágoras, *De la resurrección de los muertos*; Hipólito, *Sobre la resurrección*; Tertuliano, *Del alma* y *La resurrección de la carne*; Gregorio de Nisa, *Del alma y la resurrección*; Juan Crisóstomo, *Sobre la resurrección de los muertos*. Aunque no se conservan, se sabe que escribieron sendos tratos Clemente de Alejandría y Orígenes. Desde Pablo, la clave de la fe radica en la resurrección de Cristo, sin la cual todo se hace vano. Los gnósticos, por su parte, no creen en la resurrección de la carne; Orígenes, por la suya, no vio la necesidad de un redentor (Cristo fue sólo el primer gran golpe contra el diablo) y pensó que, a la larga, todos se purificarían y Cristo los restauraría (*apokatástasis*)[19].

Un problema para la creencia en la resurrección del cuerpo era explicar cómo podía darse ella una vez disuelto éste. Gregorio de Nisa explicó que es el alma la que vela por las partículas del cuerpo hasta que se da la resurrección

---

mo: la muerte es simplemente la cesación de la vida y es amarga, porque excluye de la comunidad de los vivientes y, sobre todo, de la comunidad cultual de Yahvéh" (p. 13). "El Sheol es el reino de las sombras, donde el individuo tiene una existencia disminuida; y, aunque a veces aparezcan ciertas diferencias o cierto poder de los muertos –creencia fuertemente combatida por el yahvismo–, la muerte los ha igualado a todos y el estado de los muertos no tiene relación con sus méritos en la tierra [...]. Ayudado externamente por influjo iranio, el israelita llega a la creencia en la resurrección de los muertos. Esta aparece claramente expresada en el apocalipsis de Isaías" (p.14). "Esta concepción está muy distante de la inmortalidad del alma platónica y del dualismo gnóstico. Ella es, por así decirlo, el punto de llegada que aparece al final en algunos libros del AT; pero, a su vez, será el punto de partida del judaísmo tardío palestiniano, que acentuará el dualismo (menospreciando esta vida), insistirá en la retribución de los méritos (desplazando la total confianza en Dios)..." (p.15). "El fuerte desarrollo de la escatología trae consigo un gran desarrollo del tema de la vida futura, simplemente llamada 'la vida'. ¿Cómo es esa vida? En gran parte es una trasposición de esta vida al más allá, suprimidos el pecado, la desgracia y la muerte: es decir, el judío, como el antiguo Israel, sigue apreciando esta vida, pero ahora la traspone al futuro [...]. Pero este gran desarrollo del tema de la vida futura va aparejado con el menosprecio de esta vida presente" (pp. 18-19).

18 Empero, se considera que el primer autor de un tratado sobre escatología fue Hugo de San Víctor; cfr. F. VERNET, "Hugues de Saint-Victor", *Dictionnaire de Théologie Catholique*, 7, 240-308: "Nous devons à Hugues de Saint-Victor le premier traité d'eschatologie, *De Sacramentis*, l. II, part. XVII-XVIII, col. 579-618. Contrairement à son habitude de faire avant tout appel à la raison, il s'y réfère constamment à l'Écriture" (col. 283).

19 Plantea que las penas de los castigados son la conciencia de los propios pecados; para Basilio Magno, el suplicio es el insaciable deseo de Dios; para Simeón el Nuevo Teólogo (ss. X-XI), es la privación de Dios.

en un cuerpo espiritualizado. En general, se considera que el poder de Dios basta[20].

De este sucinto recorrido surgen ciertas ideas clave:

– la inmortalidad o persistencia del alma (orfismo, pitagorismo, platonismo, aristotelismo; parcialmente el estoicismo; neoplatonismo),
– el alma como creación de Dios, no eterna (judaísmo; Gregorio de Nisa),
– la resurrección del cuerpo (parcialmente el judaísmo; Pablo y Padres en general),
– la necesidad del esfuerzo personal más la gracia divina (Tertuliano, Macario), el esfuerzo constante como ascesis viene de los estoicos, con variantes en los místicos y en los defensores de la reencarnación; Agustín acentúa el papel de la Gracia,
– el doble destino, o de premio y alegría o de castigo y pena (Agustín, con anticipos en orfismo, Píndaro y Ésquilo). Para algunos, como Orígenes y Gregorio de Nisa, el de los castigados no es destino perdurable,
– la posibilidad de que haya diferentes grados de felicidad futura, pero que todos queden satisfechos (Agustín),
– la posibilidad de beneficiar a los difuntos mediante un culto especial (costumbres populares antiguas),
– la realización de ritos o ceremonias que favorecen el crecimiento espiritual (iniciaciones místicas).

En cambio, el mundo cristiano rechaza ideas de ese recorrido: la palingenesia o reencarnación o resomatización, la metempsicosis o transmigración, la eternidad o preexistencia del alma, la materialidad y mortalidad del alma, la molestia o maldad del cuerpo, la destrucción definitiva del cuerpo.

4. La posición de Dionisio

Dionisio usa términos como *ákros* (*ND* 213: 19)[21] 'extremo' en sentido espacial frente a *mésos* 'medio'; *tà éskhata tôn apekhemáton* 'ultimidades de sus ecos' (201: 11) como remoto alcance de la acción divina; *anthropíne eskhatiá* (113: 8) 'humana ultimidad' en el sentido de condición baja; *éskhatos* (147: 6, 162: 3, 165: 19, etc.) 'último, remoto' como grado relativo de un tipo de esencia respecto del Principio divino, incluso acerca de los ángeles (186: 7, 230: 9). En *Jerarquía*

---

[20] Cfr. O. GIGON, *La cultura antigua y el cristianismo*, Madrid, Gredos (orig. 1966), 1970, p. 248: el cristianismo rechaza la oposición alma-cuerpo y considera que el hombre resucita entero; el cuerpo puede resucitar por la omnipotencia divina.

[21] Si hay número romano, éste remite al capítulo y el arábigo al párrafo; los últimos arábigos remiten a la página y línea de la edición de Beate R. SUCHLA, *Corpus Dionysiacum I: De divinis nominibus*, Berlín, W. de Gruyter, 1990. La traducción es nuestra.

celeste o *Sagrado gobierno del cielo*, texto en el que Dionisio expone la organización de los ángeles en tres estratos de tres rangos cada uno[22], también hallamos el adjetivo *éskhatos* aplicado a "las últimas formas múltiples sobre la tierra" (10: 21)[23] por oposición a "las simplicidades celestiales y deiformes", donde señala Dionisio el alejamiento de aquellas respecto del Principio divino o 'Tearquía', según su expresión; también lo aplica a formas metafóricas de referirse a la divinidad (15: 16) y a los entes más alejados de ella (16: 4). Usa el adjetivo *teleutaîos* para indicar que hay "en cada sagrado gobierno jerárquico órdenes y potencias primeros y medios y últimos" y que son "de los inferiores los muy divinos iniciados en los misterios y guías manuales para la divina aproximación y luminosidad y comunión" (*JC* IV 3 = 22: 19-22; cf. IX 2 = 36: 13-14, X 2 = 40: 17); es decir, en cada uno de los tres niveles de rangos angélicos señalados por Dionisio como superiores y subordinados (*hyperkeímenoi* y *hypheiménoi*, 22: 17), hay una subdivisión según el grado de cercanía al Principio Divino y toca a la última o más alejada subdivisión el ocuparse de iniciar en el misterioso conocimiento de Dios. En V 1 (25: 11) vuelve a mencionar *hai teleutaîai diakosméseis* al explicar que los rangos superiores contienen las características de los inferiores pero no viceversa, característica que reitera en XI 1 (41: 9-14) y 2 (42: 10; cf. XII 1-2 = 42: 14, 19; 43: 7; XIII 4 = 47: 14; XV 1 = 51: 5,9,13,15). El mismo adjetivo es usado para indicar que cada inteligencia, sea celestial o humana, también tiene potencias primeras, medias y 'últimas', según su capacidad de acoger la purificación, la iluminación y la perfección (X 3 = 41: 1-4)[24]. El tercer estrato angélico es llamado *tôn eskháton*, 'de los remotos', el formado por ángeles, arcángeles y principados (VI 2 = 27: 2-3, XIII 4 = 48: 9, XV 1 = 51: 4), y también es *éskhatos* el rango de los ángeles dentro de ese tercer estrato (XU 1 = 41: 10). La *eskhatiá* 'ultimidad' es aquello de lo que los *thrônoi*, ángeles del primer estrato, están apartados por su cercanía a Dios (VII 1 = 28: 8). Asimismo aplica el adjetivo *éskhatos* a las esencias terrenas, hasta las cuales también llega la Providencia

---

[22] Serafines, querubines y tronos; potestades, señoríos y potencias; principados, arcángeles y ángeles. Cfr. VI 2. Sobre este texto en general véase por ejemplo R. ROQUES, "Introduction" a DENYS L'AREÓPAGITE, *La hiérarchie céleste* (ed. G. Heil-M. de Gandillac), París, Cerf, 1970 (Sources chrétiennes, 58 bis), quien señala que Pedro el Ibero había enumerado seis órdenes y que Cirilo de Jerusalén, cien años antes de Dionisio, menciona nueve pero en otro orden, como también Juan Crisóstomo y las *Catequesis bautismales* o, con otros nombres, como hacen las *Constituciones apostólicas* (cfr. pp. 58-59). Dionisio les da nombre y lugar fijos y sistematiza la función del conjunto.

[23] Remitimos a página y línea de la edición de G. HEIL- A.RITTER, *Corpus Dionysianum II: De coelesti hierarchia, De ecclesiastica hierarchia, De mystica theologia, Epistolae*, Berlín, W. de Gruyter, 1991.

[24] La perfección última será la unión a Dios, *hénosis*. Sobre este tema como idea central de Dionisio, cfr. Y. DE ANDIA, *Henosis. L'union à Dieu chez Denys l'Aréopagite*, Leiden, Brill, 1996. ROQUES, *op. cit.*, pp. 94-95 explica que la purificación quita todo lo que es desemejante de Dios; la iluminación transmite la ciencia de Dios y de lo divino mediante la contemplación (ideal antiguo de la *epistéme* mediante *theoría*); la perfección es la posesión de la ciencia, la voluntad divinizada y adherida constantemente a Dios. Estas tres acciones son realizadas respectivamente por los órdenes inferiores, medios y superiores dentro de cada estrato angélico.

divina (VII 4 = 32: 9-11) y califica así a la animosidad en tanto remoto eco de la valentía (XV 8 = 58: 1). Es decir, no aparece un término que exprese la 'vida del más allá', ni siquiera lo hacen las apariciones de *éskhatos*, adjetivo que está en la base del vocablo 'escatología'. A pesar de esto, Dionisio presenta muchos elementos que hacen a una concepción escatológica.

Para fijar su posición respecto de este tema es necesario recorrer todo el *Corpus* porque, como la mayoría de los escritores eclesiásticos, no redactó Dionisio un tratado específico sobre la cuestión escatológica.

a) Inmortalidad y resurrección en cuerpo y alma

En primer lugar, Dionisio establece que la inmortalidad es una promesa de Dios:

> *[La Bondad divina] donando, por otra parte, también a los hombres la vida angeliforme, cuanto puede ser acogida por ellos, seres mixtos, y revertiéndonos y convocándonos hacia Sí misma, con la supraebullición de amor a la humanidad, [192] también a nosotros, renuentes, nos tiene prometido incluso lo por cierto más divino, porque afirmo que nos traspondrá hacia la totalmente perfecta vida e inmortalidad a nosotros enteros: almas y los cuerpos conjugados* (*ND* VI 2, 191-2).

La 'vida' es un concepto esencial en Dionisio. Dios es causa de todo lo viviente, es la Vida eterna *zoè aiónios*, fuente de la vida-en-sí, *autozoé* (cf.190: 3), *hypérzoos kài zoarkhikè zoé* (192: 19) "vida supravital y principio de vida". Los términos que remiten a este campo semántico son varios y aparecen con mucha frecuencia: además de *zoé* encontramos el verbo *záo* 'vivir', *tà zônta* 'los vivientes', *ázoos* 'invital', *zoarkhía* 'principio vital' y su forma adjetiva *zoarkhikós*, *zoopoiéo* 'vivificar', *zoogónos* 'engendrador de vida', *zoóo* 'vitalizar', *autozoós* 'vital en sí', *autozóosis* 'vitalización en sí', *hypérzoos* 'supravital', *zotikós* 'vital'. Desde ya podemos observar que el autor utiliza con exclusividad vocablos de la misma raíz de *zoé* y casi nunca, en cambio, el término *bíos* ni otros de su raíz[25]. El diccionario de Sophocles sobre el griego tardío[26], señala que en el *Génesis* 8: 13 de la *Septuaginta*, *zoé* es sinónimo de *bíos* en tanto "tiempo de vida" (*lifetime*); a pesar de este caso, el uso preferencial de *zoé* no se hace en referencia a la vida terrena, físico-anímica, mortal, para la cual se prefiere *bíos*, sino en referencia a la vida eterna, la vida que está más allá de las limitaciones terrenales. Chantraine señala que, si bien los verbos *biônai* y *záo/zóo* parecen partir de variantes de una misma raíz indoeuropea, el verbo *záo* vale por 'ser un viviente', mientras que *bióo* (innovación de infectivo a partir de *biônai*, cuyo presente era ori-

---

[25] Los *Indices Pseudo-Dionysiani* de A. VAN DEN DAELE, Lovaina, Université de Louvain, 1941, registran solamente una quincena de ocurrencias.

[26] E. A. SOPHOCLES, *Greek lexikon of the Roman and Byzantine periods*, Hildesheim, Georg Olms, 1992.

ginariamente *záo*) pasó a valer por 'vivir de tal o cual manera, pasar la vida'. Esta distinción se da también en los sustantivos correspondientes; dice Chantraine acerca de *zoé*: "le mot se distingue de *bíos* qui désigne souvent la durée de la vie, la manière de vivre"[27]. Este matiz semántico asumido por las dos variantes *bióo / záo* y *bíos / zoé* debe de haber causado el uso cristiano de *záo* como 'gozar de la vida eterna' y *zoé* como 'vida eterna', entendiendo ésta como 'vida verdadera', la que no 'se pasa de tal o cual manera' sino que es inalterable e inmortal: tiene *zoé* el verdadero viviente[28]. Ésta es la acepción que prevalece en la literatura patrística[29].

Dionisio coincide con esta tendencia y por lo tanto sólo puede aplicar a Dios la forma *zoé* pues, según su teoría neoplatónica de la Creación y de la Redención, es decir, de la relación entre Dios y el mundo, Dios es la Vida eterna de la cual participa según su posibilidad cada creatura, de modo que las creaturas también tienen *zoé*, esa vida que no es simplemente la *bíos* físico-anímica. Hasta la forma *tà zônta* 'los vivientes', adquiere un matiz particular frente al habitual *tà zôa* 'los animales', en tanto *tà zônta* son los seres que, en alguna medida, acorde a su naturaleza participan de la Vida.

La "vida perfecta" a la que alude el pasaje citado, en hendíadis con "inmortalidad", es pues la vida futura, *post-mortem*; esta inmortalidad es un don de Dios, don que los hombres comparten con los ángeles y en la medida en que ellos pueden ("cuanto puede ser acogida por ellos, seres mixtos"; cf. también VI 1, p. 190)[30]. El pasaje incluye, además, la idea del pecado humano que opone obstáculos a esta inmortalidad (*apophoitôntas hemâs* 191: 16, "a nosotros renuentes"); asimismo aparece la Encarnación de Cristo como mediadora, pues la *hyperblysei philantropías*, "la supraebullición de amor-a-la-humanidad" alude, en el lenguaje dionisiano, a dicha Encarnación[31]. La inmortalidad, empero, es obtenida sólo por algunos entes, los inteligibles, es decir, los hombres y los ángeles (cf. VIII 7, p. 204). Y finalmente, esa inmortalidad se da en "cuerpos y almas conjugados", aspecto sobre el que volveremos.

---

[27] Cfr. P. CHANTRAINE, *Dictionnaire étymologique de la langue grecque*, París, Klincksieck, 1968, I, p. 176 y ss., II, 1970, p. 402.

[28] Cfr. CHANTRAINE, *op. cit.*, II, p. 402: "Dans le vocabulaire chrétien c'est *zoé* qui s'emploie pour dire 'la vie éternelle'".

[29] Cfr. G.LAMPE, *A patristic greek lexicon*, Oxford, 1961. Destina casi seis columnas al término *zoé*, de las cuales sólo ocho líneas cubren ejemplos de la acepción "natural life", en la que aparece un *locus* de nuestro autor, *Jerarquía celeste*, IV 2; todo el resto de la entrada son citas que ejemplifican diversos matices de la acepción "vida eterna y espiritual" (cfr. pp. 593-596).

[30] Destaca Dionisio que ellos son receptores de un don, son *zôntes aeì kaì athánatoi* 190: 7, "vivientes siempre e inmortales", pero no por propio poder, por lo cual utiliza esa paradojal expresión *ouk athánatoi* 190: 8 "no inmortales", que parece contradictoria, para destacar que "el ser inmortalmente y el vivir eternamente" (*tò athanátos eînai kaì aioníos zên* 190: 8-9) lo tienen como regalo de Dios y no como cualidad propia. Cfr. *mutatis mutandis*, los "mortales bienaventurados" o "humanos dioses" de Hesíodo, quien llama así a los *daímones* de la Edad de Plata (ROHDE, *op. cit.* p. 60).

[31] Véase P. CAVALLERO, "*Philanthropía* en los *Nombres divinos* de Pseudo Dionisio", *Byzantion Nea Hellás*, 19-20 (2000-2001), 130-142.

Dionisio define la muerte, *thánatos*, en *JE* II 7 (77: 25 a 78: 4), antes de criticar otras posturas como el materialismo y la reencarnación (*JE* VII 2):

> *...es muerte sobre nosotros no la inexistencia de esencia, según lo creído por otros, sino la separación de las cosas unidas que conduce hacia lo invisible para nosotros (por una parte, el alma, hecha informe como en privación de cuerpo, por otra el cuerpo, oculto en tierra o desaparecido por alguna otra de las corporeiformes alteraciones a partir del aspecto humano)*

es decir, es 'muerte' la separación de alma y del cuerpo, no la carencia o pérdida de *ousía*. Por ello, los 'difuntos' "son vivientes y no muertos, sino que pasaron de la muerte a la divinísima vida" (*JE* III cont. 9, 88: 26-7).

Frente a esta definición, en qué consiste esa inmortalidad también lo dice Dionisio mismo:

> *cuando seamos incorruptos e inmortales y alcancemos la expresión cristiforme y beatísima, "estaremos siempre –según el Oráculo– con el Señor"*[32]*, colmados por una parte, en contemplaciones totalmente puras, de su visible teofanía que nos irradia con luminosísimos resplandores como a los discípulos en aquella divinísima transfiguración; por otra, participando de su inteligible donación de luz en impasible e inmaterial inteligencia, y de la unión por sobre inteligencia en las ignotas y bienaventuradas emisiones de los rayos suprabrillantes* (*ND* I 4, pp. 114-115).

Es decir, ser inmortales implica ser incorruptos (no sufrir ningún tipo de mengua o daño), semejarse a Cristo en suma felicidad (*makariotátes*), estar siempre con Él, contemplando sus resplandores (similares a los de la Transfiguración), siendo iluminados inteligiblemente sin sufrimiento alguno y sin materia. La ausencia de corruptibilidad se repite en *ND* IV 1 p. 144. Aquí vuelve a señalar nuestro autor que la vida que se alcanza carece de defecto y de mengua (*anákleipton kaì ameíoton* 144: 7-8), está libre de toda corrupción y muerte, expresión en la que se reitera, esta vez sin prefijo privativo, la vinculación entre muerte y corrupción; y añade también que en dicha vida ya no habrá generación ni ningún otro tipo de alteración porque ya no habrá cuerpo sensible ni materialidad alguna. De tal modo, la expresión "corrupción y muerte" adquiere un carácter de hendíadis como tenía la expresión ya citada *zoè kaì athanasía* (190: 5), "vida e inmortalidad", equivalente a la condición de 'incorrupto e inmortal', *áphthartos kaì athánatos*. Esto implica que, cuando en el ya citado pasaje de VI 1 dice Dionisio que Dios dará la inmortalidad "también a nosotros enteros, almas y los cuerpos conjugados", el cuerpo al que se refiere ha de ser un cuerpo no sensible, 'transfigurado', con las capacidades que revela Cristo ya resucitado en el relato evangélico[33].

¿Cómo puede darse esta inmortalidad? Por medio de la resurrección[34]. Dionisio la da por sobreentendida:

---

[32] Cfr. *1 Tesalonicenses* 4: 17.

Y si afirman que no es íntegro el principio de vida, ¿cómo es veraz la sagrada Palabra que afirma "Como el Padre despierta a los muertos y los vivifica, así también el Hijo vivifica a quienes quiere"[35]*, y que "el Espíritu es el vivificante"*[36]*?* (II 1 p. 123).

El autor está tratando el tema de la Unidad de la Trinidad pero cita entonces a san Juan en un pasaje en que se señala, precisamente, que son Padre, Hijo y Espíritu Santo quienes dan la resurrección, quienes 'despiertan a los muertos' y los 'vivifican'. Y, como ya vimos, la resurrección que da inmortalidad incluye almas y cuerpos. Es interesante observar que, en la cita de *Juan*, se menciona a los muertos con el término *nekrós* que, al menos desde Homero, significa 'muerto' como adjetivo o sustantivo y puede designar también el 'cadáver', acepciones que se mantienen en el griego patrístico[37]; su uso se conserva todavía en el griego bizantino al menos como adjetivo[38]. Pero Dionisio lo usa solamente al incluir esta cita neotestamentaria mientras que, en las demás ocasiones, es la raíz *thn-/than-* ('moverse, volar'; *apothnésko*, 'salir volando de'[39]) la que aparece en los términos vinculados con la muerte: *thánatos, thnetós, athánatos, athanasía*, el adverbio *athanátos*. El griego también contaba con la forma *brotós* 'mortal', como semánticamente opuesta a *ámbrotos* (y a *athánatos* y *theós*), con una raíz **mer-/ mr-/ mor-* 'estar sin fuerza, morir' de la que deriva también el latín *morior*[40]. Pero el diccionario de Sophocles, mientras que incluye *nekrós* y *thánatos*, no incluye *brotós*, lo cual parece indicar que en el período romano y bizantino no tuvo cambios[41]; según parece, Dionisio prefirió no emplear el adjetivo *nekrós* que se vinculaba a 'cadáver' como idea concreta, sino términos de la raíz *thn-/than-*, de connotación más abstracta; de hecho, el griego filosófico y cristiano distingue para *thánatos* una acepción de 'muerte física' y otra de 'muerte espi-

---

33 Cristo aparece y desaparece, no se lo puede tocar, atraviesa paredes.

34 Dionisio utiliza el término *palingenesía* (*JE* VII 1, p. 120: 23) como 'regeneración', 'segundo nacimiento', sinónimo de *anástasis*, 'resurrección' (*ibidem*, p. 121: 4).

35 *Juan* 5: 21.

36 Cfr. *Juan* 6: 63.

37 Cfr. LAMPE, *op. cit.*, pp. 900-2. PETERSMANN, *op. cit.*, p. 268 observa que los términos griegos *nekrós* y *nékys* y los latinos *nex, necare, noxa, nocer, noceo, pernicies* tienen una raíz indoeuropea que significa 'dañar en las fuerzas, debilitar'.

38 Cfr. SOPHOKLES p. 796. Ch. du Fresne, Sgr. DU CANGE, *Glossarium ad scriptores mediae et infimae graecitatis*, Graz, Akademische Druck, 1958, incluye compuestos pero no la forma simple *nekrós*, lo cual implica tal vez que su uso no tuvo cambio de acepciones (cfr. 989); lo mismo ocurre con *thánatos* y *brotós* (cfr. 485 y 228). Sin embargo, cfr. *infra*.

39 Cfr. PETERSMANN, *op. cit.* p. 266. *Thánatos*, que aparece alado (Eurípides, *Alceste* 261), es el dios que provoca que la *psykhé* salga volando; la muerte es provocada por *Kér*, 'destructora'.

40 Cfr. CHANTRAINE, *op. cit.*, I, p. 197 y PETERSMANN, *op. cit.* p. 276.

41 LAMPE tampoco lo incluye, posiblemente porque "has no particular interest for the reader of the Fathers" (p. ix) pero sí aparecen formas compuestas, muchas de ellas neológicas, y el verbo *brotóo*, que tampoco es clásico.

ritual'[42]. Esta preferencia pudo llevarlo a usar incluso la forma *thnetós* (204: 14), de la que no hay entrada en el léxico de Sophocles[43] pero que indica la cualidad o condición de 'mortal'[44].

Las dos ideas que acabamos de tratar, es decir, por una parte, la resurrección y, por otra, que esta resurrección se da en cuerpo y alma, son reiteradas por Dionisio en *Jerarquía eclesiástica* VII 1 (121: 1-7)[45], como derivación lógica de la definición de muerte (separación de cuerpo y alma):

> *recibirán a la vez su propia resurrección los cuerpos puros, de igual yugo y de igual marcha que las sagradas almas, inscriptos juntos y tras luchar juntos según sus divinos sudores en el inmodificable cimiento de las almas según la vida divina. Pues unidos con las sagradas almas a las que fueron unidos según la vida de aquí, devenidos miembros de Cristo recibirán la deiforme e incorruptible e inmortal y bienaventurada conclusión*

pasaje donde queda clara la concepción de que si el cuerpo acompañó al alma en sus luchas terrenas, también la acompañará en el resultado postrero. Esto responde a la concepción antropológica por la que el hombre es cuerpo y alma pero también "templo del Espíritu"; este tercer elemento, el *pneûma* que reside en el corazón del hombre, tan cuidado por los 'Padres del desierto' (*phylakè kardías*), es el que 'vivifica' si se cumple la purificación a la que nos referiremos más adelante.

Podemos preguntarnos por qué Dionisio insiste en estos temas 'dogmáticos'. Ellos fueron establecidos por el Magisterio en tres aspectos fundamentales: 1) que habrá una resurrección en el fin del mundo, 2) que de esa resurrección participarán todos los muertos (para salvación o para condena), 3) que resucitarán con el cuerpo que cada uno tuvo[46]. El fundamento de esta doctrina se halla en la Biblia misma: la resurrección de los justos en *Isaías* 66: 24, *Daniel* 12: 2, *Mateo* 22: 23, etc.; el castigo eterno de los malos en *Isaías* 66: 24, *Daniel* 12: 3,

---

42 Cfr. la "muerte segunda" del pensamiento helenístico.

43 Cfr. 584 b; sin embargo incluye "*thnetótes, etos, he (thnetós) mortality*", con el término en cuestión como referente.

44 Por otra parte, tampoco aparecen en Dionisio los términos *phónos, móros* ni *pótmos* (A. VAN DEN DAELE, *op. cit.*); *phónos*, en tanto 'asesinato', no se adecuaba a la temática; *móros*, 'lote', y *pótmos*, 'caída', se asociaban a la idea de 'destino' con posibles connotaciones confusas para el tema de la libertad. Sobre esto cfr. P. CAVALLERO, "Gr. *heirmarméne*, lat. *fatum*, esp. 'destino'. Cicerón y el lenguaje filosófico", en V. JULIÁ *et alii*, *Exposiciones antiguas de ética estoica*, Buenos Aires, EUDEBA, 1998, pp. 313-334.

45 Remitimos a la edición de G. HEIL - A. RITTER citada.

46 Véanse el Símbolo de los apóstoles, el Símbolo niceno-constantinopolitano, Símbolo de Atanasio, el Símbolo de Epifanio, san Dámaso, el concilio de Braga (561), el XI concilio de Toledo (675), León IX (1053), Inocencio III (1208), IV concilio de Letrán (1215), II concilio de Lyon (1274), bula *Benedictus Deus* de Benito XII (1336), además de escritos de Ireneo, Tertuliano, Orígenes, Novaciano, Afraates, etc. (cfr. MICHEL, *op. cit.*, cols. 2501-4 y las referencias en H. DENZINGER- A. SCHÖNMETZER, *Enchiridion symbolorum*, Barcelona, Herder, 1976).

Judith 16: 18, *Marcos* 9: 47. Hay pasajes que aluden a la resurrección del pueblo entero. La resurrección corporal para buenos y malos aparece en *2 Macabeos* 7: 9-23. También los libros del Talmud y los apócrifos mencionan la resurrección con mayor o menor explicitación, coincidiendo en que cuerpos y almas volverán a unirse. La universalidad se determina en *Daniel* 2: 2 y *Deuteronomio* 33: 39; que habrá salvación o condena surge de *Sabiduría* 2: 21, 3: 1 a 4: 20, 5: 1-13, *Mateo* 25: 32-41, *Juan* 5: 28-29, 11: 24, *Hebreos* 6: 12. Que el cuerpo será transformado por la resurrección se registra en *1 Corintios* 15: 35-54[47]. A todo esto se podría añadir la larga y reiterada, aunque matizada, enseñanza de los Padres más la liturgia relativa a los difuntos[48].

Pero hay que recordar que Dionisio asume, en varios lugares, un claro dejo de controversia; y no sólo sobre el monofisismo. Su posición suele ser conciliadora porque le preocupa especialmente la 'unidad' pero no deja de señalar errores o desvíos. Si en el año 561 el concilio de Braga condena el maniqueísmo y el priscilianismo, señalando que el cuerpo no es malo porque no es obra del diablo sino de Dios, es porque la idea todavía estaba viva en ciertos ambientes eclesiales y, obviamente, tal postura implicaba que no había resurrección de los cuerpos. Posiblemente por ello Dionisio insiste en una posición que, por cierto, es ortodoxa y de ahí que haya dedicado tanto espacio al llamado "*excursus* sobre el mal" en el capítulo IV de *Nombres divinos*.

b) La epistrophé

Según el concepto neoplatónico adaptado por Dionisio al cristianismo, el hombre, como toda creatura, está alejada de Dios, que es espíritu puro, inteligencia pura, pero es el Uno-Trino del que todo nace por el proceso de *próodos*. El hombre está, empero, llamado a volver a esa Unidad, lo cual implica rehacer el camino hacia Dios, esta vez en ascenso, retornar a Dios: la *epistrophé* o 'reversión'. Esto significa intentar conocer a Dios para lograr la "asimilación y unión a Dios". Como algunas de las corrientes mística más antiguas, el hombre necesita hacer un proceso gradual de ascenso en el que intervienen todas sus facultades: las sensoriales y las intelectuales le permitirán descubrir que Dios se revela en la Creación pero que no está en ella ni es ella sino que la supera por encima de toda percepción e intelección; la revelación será de gran ayuda en esto, por ello Dionisio siempre parte de y vuelve a la Biblia.

Pero si las facultades humanas no son suficientes para asemejarse a Dios, el orden cósmico está organizado de modo tal que coadyuve al hombre en esa tarea. Aquí entra en juego, primeramente, la 'jerarquía celestial', es decir, el ordenamiento funcional de los ángeles. Los nueve rangos angélicos, más allá de sus funciones específicas vinculadas con los nombres que reciben, se ocupan de trans-

---

47 Ver los detalles en MICHEL, *op. cit.*, cols.2504-2520.

48 *Ibidem*, col. 2520 y ss.

ferir jerárquicamente la purificación, la iluminación y la perfección, es decir, conferir la Pureza, Luz y Perfección cuya plenitud sólo reside en la Tearquía, 'Principio de divinidad', pero de las que cada creatura puede participar según su condición, capacidad y receptividad (cf. III 1)[49]. Este respeto de Dios hacia la naturaleza y la libertad de cada uno aparece también en *Epístolas*:

> *cada ordenamiento de los de alrededor de Dios es más deiforme que el más alejado y son más luminosos y a la vez más iluminadores los más cercanos a la Luz verdadera. Y ojalá no lo tomes de modo locativo, sino la cercanía según la aptitud receptora de divinidad* (*Epístolas* VIII 2, 180: 12-16).

Este pasaje completa la idea de la relación entre los ángeles y Dios pero es aplicable también a la establecida entre los hombres y Dios: no es relación *topikôs* sino de *epitedeiótes* 'aptitud, capacidad' en el orden ontológico.

Pero dentro del lugar que cada uno tiene, también debe aplicar libremente su esfuerzo, determinación y deseo para realizar la *epistrophé*. Si bien todo proviene de la donación del Padre (I 1), donación que no se amengua en el proceso de *próodos* (I 2), la principal fuente de Luz y de acceso al Padre es Jesús mismo (cf. I 2) y un medio para imitarlo es seguir las iluminaciones de la Biblia (*ibidem*); ésta utiliza imágenes sensibles para facilitar la intelección (I 3 y II 1), imágenes que, sin embargo, no deben ser tomadas literalmente (II 2-3). Una de esas revelaciones bíblicas es precisamente la jerárquica organización del cielo, es decir, el gobierno sacro mediante estratos y rangos. Y Dionisio señala que "el objetivo del sagrado gobierno jerárquico es la asimilación a Dios, según sea accesible, y la unión de toda sagrada ciencia y actividad que tiene a Él como guía" (III 2); es decir, la principal misión de los órdenes angélicos es hacer que ellos mismos y toda la creación se asimilen a Dios:

> *cada orden del jerárquico ordenamiento sacrogubernamental se eleva, de acuerdo con su propia proporción, hacia la divina cooperación, perfeccionando (teloûsa), con la gracia y la potencia dada por Dios, aquellas cosas que están natural y supranaturalmente en la 'Tearquía' y que actúan supraesencialmente a partir de Ella y que se manifiestan jerárquicamente, para la accesible imitación de las inteligencias amantes de Dios* (III 3 = 19: 21 ss.).

Porque, como dice en IV 1, "es esto particular de la Causa de todo y sobre toda

---

[49] Cfr. *JC* III 2: "pues cada uno de los elegidos para el sagrado gobierno tiene la perfección de acuerdo con su propia proporción, para ser elevado a lo imitable de Dios y a lo más divino de todo, según afirman los Oráculos, ser 'colaborador de Dios' y recibir la divina actividad manifestada en uno mismo de acuerdo con lo posible". Sobre los factores de *axía*, *symmetría* y *analogía* como determinantes del grado de participación en lo divino, cfr. R. ROQUES, *L'univers dionysien. Structure hiérarchique du monde selon le Pseudo-Denys*, París, Cerf, 1983, p. 61. El hombre debe responder al don de Dios con una acogida amorosa: "no hay perfección sin amor" (J. RICO PAVÉS, *Semejanza a Dios y divinización en el 'Corpus Dionysiacum'*, Granada, Pontificia Universidad Gregoriana, 1998, p. 47).

bondad, el convocar a los entes hacia la comunión con Ella, según está definido para cada uno de los entes a partir de su apropiada proporción". Para ello Dios transmitió una Ley y lo hizo mediante sus ángeles (IV 2 = 21: 15 ss.) o se manifestó en visiones o apariciones mediante las mismas potencias celestiales (IV 3), pero siempre es el rango superior el que enseña al inferior (IV 3 = 22: 20-22): el de los serafines recibe la iluminación directa de la Tearquía y ellos van pasándola a los demás (cf. VII 3 y VII 4 = 32: 1 ss.; VIII 1 = 33: 24 ss.; IX 2 = 37: 5 ss.; XIII 3 = 45: 20 ss.). De tal modo,

> *el tomar parte en la ciencia 'teárquica' es también purificación e iluminación y perfección, visto que purifica de ignorancia, con el conocimiento de las más perfectas introducciones a los misterios, dado según cada orden, y que ilumina con el conocimiento divino mismo, por medio del cual también purifica al que antes no contemplaba iniciáticamente cuanto ahora es revelado por la muy sublime luminosidad, y que asimismo perfecciona por la luz misma con la ciencia habitual de las muy manifiestas introducciones a los misterios* (*JC* VII 3 = 31: 1-5).

Son los arcángeles y ángeles, últimos de los nueve rangos, quienes tienen más contacto con los seres humanos (IX 2 = 37: 13-16) y han guiado incluso a algunos próceres como Melquisedec (IX 3 = 38: 16-20) además de tener asignados diversos pueblos (IX 4 = 38: 21 ss.). A ellos se remiten los hombres (X 1 = 40: 8-9). De ahí que el mismo Dionisio resuma la relación Dios-ángeles-hombres diciendo que ella se produce:

> *al dar Dios la palabra y al ser mediadores los ángeles, y revelarnos a nosotros, amigos de los ángeles (philángeloi), una contemplación muy transparente, si es posible, y para mí muy apasionante* (XIII 4 = 49: 16-20).

Califica a los hombres con el neologismo *philángeloi* porque, de acuerdo con esta visión de Dionisio, son los ángeles los primeros en transmitir al hombre las revelaciones de Dios y quienes custodian al ser humano en su camino de imitación de Jesús: ellos, como "mediadores" (*proxenoûntes*), ayudan a que el hombre acoja la iluminación bíblica, se purifique de sus maldades y se perfeccione, se haga un *teloúmenos* en términos místicos, proceso que culminará tras la muerte. Al producirse ésta, intervendrán también otros mediadores pero este aspecto corresponde al tercer tratado. Es importante destacar que Dionisio aplica a los ángeles, en el pasaje recién citado, el participio del verbo *proxenéo*; el *próxenos* era, en la Grecia antigua, un 'anfitrión público', un 'protector' de los extranjeros venidos a determinada ciudad, para quienes servía de mediador respecto de sus asuntos e intereses: con este uso léxico, Dionisio sugiere que los ángeles se ocupan de proteger a los hombres, que en realidad son extranjeros en el mundo terreno, porque la vocación esencial del hombre es unirse a Dios, 'asimilarse' a Dios.

Empero, en la vida del hombre hacia Dios, intervienen también otras ayudas que corresponden a la 'jerarquía eclesiástica'. Dionisio baja a un segundo nivel del aprendizaje, en el que se enseña cómo son los hombres mismos quienes pueden

llevar a cabo acciones que conducen a la resurrección escatológica. Las acciones posibles son de dos tipos: uno es la recepción de lo que hoy llamamos 'Sacramentos', es decir, operaciones que 'consagran' a la persona, que la ayudan a ser 'sacra' porque transmiten la Gracia de Dios mediante un signo sensible; el otro está constituido por una serie de rituales referidos a los difuntos.

Al comienzo del tratado advierte Dionisio que existe una metodología que permite al cristiano perfeccionarse y ser operador de perfección (*JE* I 1)[50]; que tanto el ordenamiento angélico como el eclesiástico permiten la 'divinización' mediante un accionar jerárquico, es decir, por medio de una enseñanza jerárquicamente sucesiva brindada por los superiores a los inferiores, entendiendo por éstos a los más cercanos a la Fuente divina o a los más alejados (entre los ángeles) y a los más avanzados en el camino de perfección o a los menos avanzados (entre los hombres). Pero, mientras que el ordenamiento angélico es incorpóreo e inteligible y actúa con esos mismos rasgos, el eclesiástico se vale de símbolos visibles para la transmisión de esa enseñanza, que es recibida por cada uno según su capacidad (I 2). El autor define la divinización como "la asimilación y unión a Dios" (I 3 y II 1), la cual, en el plano humano de la Iglesia, es transmitida mediante la enseñanza del Jerarca, *hierárkhes*, término que en Dionisio equivale a *epískopos*, 'Obispo'. Es importante que, para acceder a este proceso de perfeccionamiento, Dionisio señala la necesidad de una disposición previa, consistente en:

a) un abandono completo e irreversible de lo que se opone a la santificación (*tà enantía*),
b) un amor (*agápesis*) continuado, sostenido, por Dios y lo divino,
c) la contemplación de la Verdad, que ubique a los entes en su lugar propio (I 3).

Una vez establecido que el camino de santificación es explicado por Dios mediante la Biblia, dice Dionisio expresamente que 'la asimilación y unión a Dios'

> *la alcanzaremos, según enseñan los divinos Oráculos, solamente con los afectos y con las sagradas prácticas de los venerabilísimos mandamientos* (II 1 = 68: 17-19),

es decir, mediante el amor a los mandamientos y su puesta en práctica, lo cual supone un 'obrar' concreto, posición netamente católica por cuanto advierte que no basta la mera fe. Si el punto de partida es el amor a Dios, éste se vuelca necesariamente a la práctica de sus mandamientos, advierte Dionisio.

En la segunda parte del capítulo II, nuestro autor anónimo pasa a tratar el "*mystérion* de la iluminación", es decir, el 'sacramento del bautismo'. Pero parte de que esto es posible, primero, porque Jesús accedió a la Encarnación, a la que

---

[50] Para esta frase, véase I 3 (66: 12-3) = II 1 (68: 17).

llama *philanthropía*, 'amor-a-la-humanidad', de modo que quienes aceptan a Jesús tienen la posibilidad de hacerse hijos de Dios (II mist. 1); segundo, porque el interesado debe buscarse un 'padrino' (*anádokhos*, 'garante'), un ya iniciado que lo conduzca ante el Jerarca (II mist. 2). Describe luego el rito del bautismo[51]. Tras este detalle del rito, Dionisio pasa a su explicación, en el sector que llama "contemplación", en el cual aclara que el ritual trata del "Nacimiento-a-Dios", dado que el Bautismo significa una purificación que permite –señalamos nosotros– un segundo nacimiento o nacimiento-en-el-Espíritu, como Jesús explicó a Nicodemo en el relato de *Juan* 3. Inspirado por la Luz divina, el Obispo la transmite por medio de sus enseñanzas (II cont. 3).

El Bautismo implica, pues, el primer paso para la santificación: es una purificación del mal, surgida de la renuncia a él. Obsérvese el símbolo de dirigirse hacia el poniente, o sea hacia la oscuridad o 'muerte' de la luz, para indicar el reino del demonio al que se renuncia; mientras que el oriente, donde nace la luz, simboliza a Cristo, "luz del mundo" (*Juan* 8: 12), y el nuevo nacimiento del bautizado.

El segundo sacramento tratado en detalle por Dionisio es la eucaristía, a la que llama *teletôn teleté* (cap. III, 79: 3), con un genitivo de excelencia que la Biblia toma del hebreo, 'Iniciación de las iniciaciones' o 'Sacramento de los sacramentos', es decir, el 'sumo sacramento'. Lo llama también *synaxis*, 'congregación', y *koinonía*, 'comunión', porque es el Sacramento que logra la mayor unión a Dios, dado que implica participar de la Luz. Los pasos que Dionisio describe constituyen lo que hoy se denomina "liturgia de la Palabra" y "liturgia de la Eucaristía" como las dos partes de la Misa[52]. Tras esta descripción, Dionisio pasa a la "contemplación", es decir, a explanar el rito. La lectura de la Biblia purifica y enseña la virtud (III cont. 1); el recorrido que el obispo hace del lugar para incensar y volver al altar es símbolo de que la Divinidad se abaja a la creación pero sin perder su lugar, así como la Eucaristía sigue siendo Ella misma aunque se multiplique y distribuya, logrando con esto la unión de quienes la reciben; es decir, después de la *próodos* se vuelve con la *epistrophé* (III cont. 3). La Biblia ofrece diversas enseñanzas y los salmos son el elogio de lo divino (III cont. 4); las lecturas amplían lo elogiado por los salmos (III cont. 5); el Orden sagrado actúa como partera del catecúmeno (III mist. 6), mientras que el energúmeno queda excluido de los ritos eucarísticos salvo de la escucha de la Biblia (III mist. 7); la mención de los difuntos señala la unión de los santos con Cristo

---

[51] Sobre la tradición de la ropa blanca en este rito, vinculada con la de su empleo en los banquetes nupciales y en los cumpleaños y como símbolo de la purificación del pecado, del compromiso de mantener pureza de vida, del matrimonio espiritual entre el bautizado y Dios, de la inmortalidad obtenida, V. PAVAN ve un sustrato común al menos con los judíos y romanos: la vestidura tiene sentido soteriológico y escatológico. Cfr. "La veste bianca battesimale, *indicium* escatologico nella Chiese dei primi secoli", *Augustinianum*, 18 (1978), 257-271.

[52] Sobre el sentido escatológico de la liturgia, cfr. W. RORDORF, "Liturgie et eschatologie", *Augustinianum*, 18 (1978), 153-161, quien ejemplifica con la "Plegaria hacia el Este", testimoniada también por Dionisio.

(III mist. 9); el lavado de manos respeta el precepto del AT y simboliza la necesidad de absoluta purificación ante Cristo (III mist. 10); el participar del Cuerpo y la Sangre consagradas por el obispo significa identificarse con la vida modélica de Cristo (III mist. 12).

Este segundo sacramento es fundamental en el proceso cuya culminación es escatológica, pues supone no sólo la asimilación de Aquello que es consumido en las apariencias de pan y vino sino también la adecuación de la vida personal al modelo de vida que enseña Cristo. Si esto se logra, el progreso hacia la vida escatológica es muy firme.

El tercer rito destacado dentro de la liturgia es el que Dionisio llama *myrou teleté*, 'ceremonia del perfume', que consiste en llevar al altar el Perfume u óleo y hacer una plegaria y canto sobre él. El óleo, que será utilizado para diversas ceremonias de consagración, está oculto como deben estarlo los esfuerzos virtuosos de quienes tienden a lo divino y contemplan los secretos ocultos por el perfume. La operación-perfeccionadora que hace el perfume es contemplada por el clero y queda separada de la multitud (IV cont. 2) pero el jerarca lleva el óleo por el recinto y retorna al altar para significar también de este modo la donación de la Divinidad que, sin embargo, queda inmutable. Los cantos y lecturas bíblicas, por su parte, ayudan a luchar contra las fuerzas opositoras, a purificarse y a elevarse a la contemplación (IV cont. 3). El perfume es, además, imagen de Jesús en tanto fuente de las fragancias divinas para las inteligencias que las reciben (IV cont. 4). Las coberturas del perfume representan a los serafines, como así también los ministros que rodean al obispo en la consagración (IV cont. 5-6), y todo esto simboliza que Jesús permanece inalterable en su divinidad a pesar de su encarnación (IV cont. 10). El óleo se suma a los pasos que van construyendo la vida escatológica del hombre al ser utilizado en el bautismo. Dice Dionisio (IV cont. 10):

> *Por eso también, la merced y gracia operadora-de-perfección del sagrado Nacimiento-en-Dios se perfecciona en las divinísimas perfecciones del Perfume. Por ende, según creo, el Jerarca, al derramar en el purificador bautisterio el Perfume con cruciformes trazos, lleva a la vista de los contemplativos ojos a Jesús, que se sumerge incluso hasta la muerte misma por medio de la Cruz, en pro de nuestro nacimiento-en-Dios, arrancando de la deglución de la corruptora muerte –con el mismo descenso divino e indominable– a los bautizados "en su muerte", según el oculto Oráculo*[53]*, y renovándolos bondadosamente hacia una existencia divina y eterna* (102: 8-16).

Es decir, el óleo, que se unge con la señal de la Cruz en el bautizando, significa la intervención de Jesús, que arranca de la muerte al neófito, gracias a su propio Sacrificio redentor, y lo renueva para una vida "divina y eterna". Ésta será, en última instancia, una vida escatológica. Junto con Jesús entra en el bautizando el Espíritu Santo, quien santificó a Jesús-hombre (IV cont. 11). El

---

[53] Cfr. *Romanos* 6: 3, *Colosenses* 2: 12; *Mateo* 12: 40, *Juan* 1: 17.

óleo se suma así a la santificación del altar, de las ceremonias y de los bautizados (IV cont. 12).

El capítulo V se dedica a presentar los tres órdenes del clero (obispos, presbíteros y diáconos), a los que llama jerarcas, sacerdotes y ministros, y también a establecer la correlación entre esta jerarquía humano-eclesiástica y la señalada en el AT. Señala las funciones de purificación, iluminación y perfección o consagración que se asignan a los órdenes del clero. Mediante el bautismo, la eucaristía y la unción, se construye la unificación y comunión con la Divinidad. Lo que interesa de esto, desde una visión escatológica, es que los tres rangos del Sacramento del Orden Sagrado son instrumentos de Dios para ayudar al cristiano a recorrer la *epistrophé*, que concluirá en la unión *post-mortem*. En cierta manera, pueden considerarse colaboradores también los monjes, a cuya consagración se dedica el capítulo VI, pues si bien declara Dionisio que los monjes no son introductores de otros a la vida de perfección, sí acompañan a los sacerdotes desde su soledad unida a Dios (VI cont. 2).

Todas estas acciones sacramentales tienen efectos para la vida escatológica pero se aplican a los creyentes durante su vida. Cabe un segundo tipo de acciones, propias de la Iglesia, que colaboran para esa vida pero que se concretan cuando el beneficiario ya ha fallecido: son los ritos aplicados a los difuntos, los cuales, si bien existían desde la Antigüedad, están ahora 'espiritualizados', en tanto no son ofrendas materiales para calmar al muerto.

Dionisio distingue expresamente el destino de los fallecidos según la vida que hayan llevado. Para los "sagrados" (*hieroí*) asegura que (VII 1)

> *habiendo tenido una vida sagrada atentos a las verdaderas promesas de la Tearquía para contemplar su verdad en la resurrección acorde a ésta, van hacia el término de la muerte con seguridad y verdadera esperanza, en divina alegría, sabiendo que realmente lo suyo ha de estar al final de las sagradas lides en una vida totalmente perfecta y sin fin y en salvación mediante la futura resurrección, íntegra, de ellos. Pues las sagradas almas, pudiendo caer en un vuelco a cosas peores según la vida de aquí, tendrán en la regeneración un cambio muy deiforme hacia lo Inmodificable. Por otra parte, recibirán a la vez su propia resurrección los cuerpos puros, de igual yugo y de igual marcha que las sagradas almas, inscriptos juntos y tras luchar juntos según sus divinos sudores en el inmodificable cimiento de las almas según la vida divina. Pues unidos con las sagradas almas a las que fueron unidos según la vida de aquí, devenidos miembros de Cristo recibirán la deiforme e incorruptible e inmortal y bienaventurada conclusión. En efecto, en esto está la dormición de los sagrados, en alegría e imperturbadas esperanzas, llegando al término de las divinas lides* (120: 16 – 121: 9).

Es decir, asegura la felicidad escatológica y reitera lo anticipado en *Nombres divinos*, que la resurrección se da en alma y en cuerpo. Niega luego la destrucción del alma, la metempsicosis y la concepción terrena de la otra vida. Y pasa a describir el rito aplicado a los piadosos difuntos. Si éstos eran sacerdotes, se los coloca ante el altar; si eran monjes o laicos, ante el santuario, sin aclarar si se refiere al atrio del templo o a la entrada del presbiterio, fuera del altar. Hay

lectura de la Biblia, canto de salmos, proclama de los difuntos, súplica por el perdón de los pecados que haya tenido y por su ascenso al "seno de Abraham"; beso del difunto por parte de todos los presentes, unción del cuerpo, oración por todos y traslado del cadáver a un receptáculo apropiado. Los cantos y lecturas sirven también a los presentes, en tanto los preparan para su propio momento de la muerte (VII cont. 2). De estos ritos no participan los catecúmenos no bautizados pero sí los bautizados penitentes, porque aquéllos les sirven para su propia reflexión y edificación (VII cont. 3). Insiste Dionisio en que el difunto recibirá en justicia su merecido pero subraya el valor de la súplica que puedan hacer por él, de acuerdo a su merecimiento, los piadosos (VII cont. 6), en particular el obispo, y detalla que éste, sin estar "puro de mancilla"[54], sin embargo tiene prometido por la Biblia que se escucharán sus ruegos bien pedidos (VII cont. 7), así como cuenta con el derecho de perdonar y de excomulgar (VII cont. 8). La unción final del difunto cierra el camino abierto con la unción previa a su bautismo: aquí se lo fortalecía para la lucha; al morir, se lo premia por sus luchas (VII cont. 8). A propósito del sepelio, insiste Dionisio en que el cuerpo debe acompañar al alma en la vida escatológica como lo acompañó en la vida terrena y destaca que, por ello, es el cuerpo humano el que recibe tanto la eucaristía como la unción, santificándose con ellos como el alma se santifica con la contemplación y ciencia y arribando así el hombre a una resurrección completa, en cuerpo y alma (VII cont. 9). Destacamos el connotativo uso del participio *kekoimeménos*, 'el que se ha dormido'. En el griego clásico, el verbo *koimáo* significaba, en voz activa: a) 'recostar', b) 'hacer descansar', c) eufemísticamente, 'hacer morir', d) 'calmar'; en voz pasiva: a) 'acostarse', b) 'reposar', c) 'dormir un sueño profundo', d) 'velar al aire libre'. Pero es en el NT donde, a partir de estos valores, se aplica por extensión a la idea de 'dormir el sueño de la muerte'[55]. Recordemos que ya desde Homero los griegos consideraban a *hypnos* hermano de *thánatos*[56], por la similitud de efectos, transitorios en uno, definitivos en el otro. El cristianismo retoma ese vínculo pero destacando que quien muere habiéndose esforzado en sus obras por ser coherente con lo operado por los sacramentos, solamente entra en un 'sueño transitorio', no definitivo, porque pasa de la *bíos* terrena a la *zoé* escatológica. También las oraciones por los difuntos, conservadas en las iglesias nestoriana, monofisita, siria, copta, ortodoxa y católica, con celebraciones en diversos días posteriores a la muerte, son una continuidad, *mutatis mutandis*, de los ritos que ya los antiguos realizaban determinados días después del fallecimiento de la persona[57].

---

54 Cfr. *Job* 14: 4.

55 *Mateo* 27: 52 (*kekoimeménos*); *1 Tesalonicenses* 4: 13 (*koimethéntes*), etc.

56 Cfr. *Ilíada* 14: 231 ss. , 16: 672; Hesíodo, *Teogonía* 212; Ésquilo, *Siete* 3, *Agamenón* 14, etc.

57 Cfr. R. FLACELIÈRE, *La vida cotidiana en Grecia en el siglo de Pericles*, Buenos Aires, Hachette, 1959, p. 89 y ss.; A. MICHEL-M. JUGIE, "Purgatoire", *Dictionnaire de théologie catholique*, XIII 1, cols. 1353-5.

c) El esfuerzo humano mediante la bondad:

La bondad, la conducta éticamente buena, forma parte de la santidad, del conocimiento de Dios. Esto surge de algunos comentarios incluidos en las *Epístolas*, textos que suelen complementar los cuatro tratados anteriores:

> *También Job fue justificado como careciente de maldad, y José no se vengó de sus adversos hermanos, y Abel marchó simple e insospechosamente con el fratricida. Y la 'Teología' aclama a todos los conformados-al-Bien, los que no preconciben males, los que no los perpetran pero ni siquiera se transforman desde el bien hacia la maldad de los otros sino, por el contrario, benefician deiformemente incluso a los malos y despliegan incluso sobre ellos su mucha bondad y los convocan indulgentemente para lo semejante* (*Ep*. VIII 1, 172: 11 ss.).

A continuación, al retomar la acción de los ángeles ya desarrollada en la *JC*, señala Dionisio que la bondad conduce a la vida divina, mientras que los malos se verán privados de ella. Dice textualmente:

> *Pero alcémonos a lo escarpado, sin anunciar las indulgencias de los sagrados varones ni las bondades de los ángeles amantes-de-los-hombres que tienen misericordia de los pueblos y los atan al bien y reprenden a las multitudes perniciosas y malhechoras y que, por una parte, se apenan por los malos, por otra se alegran por la salvación de los convocados a los bienes, ni cuantas otras cosas la 'Teología' transmite acerca de los ángeles benefactores; sino que, acogiendo en tranquilidad los rayos bienhechores del realmente bueno y suprabueno Cristo, seamos iluminados por ellos hacia sus divinos beneficios* (*Ep*. VIII 1, 173: 6 ss.).

Por ello se expande en una paráfrasis de la parábola del hijo pródigo, a propósito de la cual destaca el amor, la bondad y la paciencia de Dios respecto de sus creaturas:

> *Pues ¿acaso no es propio de la Bondad inefable y sobre-intelección el hecho de que haga que los entes existan y que conduzca a todos ellos hacia el ser y quiera que todos lleguen a ser siempre parecidos a Ella y participes de lo suyo según la aptitud de cada uno? ¿Y qué, no lo es el hecho de que se comporte de modo eróticamente amoroso también con los que se apartan, y que pelee y les pida que no se hagan indignos, siendo ellos amados y desdeñosos, y que sea paciente con los que por azar le hacen reproches y que Él los defienda? Y más aún promete que los cuidará y todavía corre hacia los que se alejan pero volverán, y les sale al encuentro y, adhiriéndose todo a todos, los abraza y no les hace reproches por lo anterior, sino que ama lo presente y hace una fiesta y "convoca a los amigos" –evidentemente a los buenos–, para que la casa sea de todos los que se alegran. (...) Pues ¿cómo no era necesario –afirma [la 'Teología']– que el Bueno se alegrara por la salvación de los perdidos y por la vida de los muertos? Sin duda también levanta sobre los hombros al que apenas se retrovierte del extravío y despierta a los buenos ángeles para la alegría y "es clemente con los ingratos" y hace salir su sol "sobre perversos y buenos" y "depone su alma misma por" los que lo abandonan* (*Ep*. VIII 1, 173: 14 ss.).

La misericordia de Dios, sin embargo, no anula la libertad del hombre. De tal modo, si éste no busca acercarse a Él, su lugar escatológico no será de gozo. Claramente dice Dionisio en *Epístolas* VIII 5, 187, 6 ss. que existe una conducta de virtud y bondad y una de vicio y maldad, y que ambas conllevan diversos destinos:

> *Pues unos, intentando injuriar a algunos o, por el contrario, beneficiarlos, no hicieron a aquéllos totalmente lo que querían pero, cohabitando en sí mismos con la maldad y la bondad, estarán colmados o de divinas virtudes o de pasiones no domesticadas. Y aquéllos, compañeros de los ángeles buenos y colegas de camino aquí y allí, con toda paz y liberación de todo mal heredarán los muy bienaventurados términos en la eternidad siempre existente y estarán siempre con Dios, el más grande de todos los bienes. Mas estos otros caerán a la vez de la divina y de la propia paz y aquí y tras la muerte estarán junto con los demonios indomados.*

Advierte, pues, Dionisio, que es necesario apartarse de los males y esforzarse por vivir de acuerdo con la bondad de Dios. Todos estos enunciados están refrendados por alusiones y citas bíblicas que los fundamentan. Ya en *JE* VII 2 había advertido frente a los que se esfuerzan por el bien:

> *Otros, llenos de suciedades y de sacrílegas manchas, si bien han alcanzado una sagrada iniciación mistérica, ellos, tras rechazarla funestamente de su propia inteligencia, se pasan a deseos corruptores; cuando llegan al final de la vida aquí, ya no les aparece similarmente desdeñable la divina normativa de los Oráculos, mas al observar con otros ojos los perecederos placeres de sus propias pasiones y la sagrada vida de la que han caído estúpidamente, considerándola bienaventurada, se apartan de la vida de aquí miserable y desganadamente, llevados de la mano a través de la pésima vida hacia ninguna esperanza sagrada.*

Pero, a pesar de lo ya dicho, Dionisio opta por coronar estas ideas con otra aportación. La carta VIII, destinada al monje Demófilo, a quien censura su desubicación jerárquica y su falta de piedad, es compleja porque incluye un *excursus* con su propia argumentación interna y, además, una *peroratio*. La estructura retórica de la epístola es la siguiente:

- *exordium*: ejemplo de Moisés manso; ejemplos bíblicos de bondad;
- *narratio*: pasar al ejemplo de Cristo;
- *petitio* didáctica:
  - – es bondad dar el ser, buscar a los desviados, perdonar;
  - – Demófilo no se comportó con misericordia y se rebeló contra un sacerdote que sí perdonó;
- *digressio* sobre el respeto debido a la jerarquía:
  - • *narratio*: no es lícito quebrar la jerarquía;
  - • *petitio*: no hay disensión en el orden impuesto por Dios; Demófilo violó las funciones y jurisdicciones; ejemplos bíblicos de infracción y rechazo de Dios (1); gravedad de la violación de las jerarquías (2); el princi-

pio jerárquico es disposición divina en todo ámbito (cósmico, eclesial, social, familiar) (3);

- *conclusio*: no apartarse de la jerarquía ni del propio rango (4);
  - la inhumanidad es indigna de la religión;
  - todos necesitan de la misericordia;
  - Cristo mismo es misericorde (4-5);
  - doble destino escatológico según la bondad o maldad de conducta (5).
- *peroratio* patética conclusiva: visión escatológica de Carpo.

Es esta *peroratio* final la que aquí interesa de manera particular porque incluye el relato de una visión que tuvo un tal Carpo de Creta y que, por su patetismo, puede resultar más didáctica que toda la argumentación previa. Dada su importancia, debemos citar todo el pasaje. Dice la *Epístola* VIII 6, 190-2:

> *Puesto en pie, no obstante, para la divina conversación, [Carpo] se afligía no bien santamente y se enojaba diciendo que no era justo si vivían varones ateos y desviados "de los rectos caminos del Señor". Y diciendo esto pedía a Dios que con un huracán pusiera fin de una vez, incompasivamente, a las vidas de unos y otros.*
>
> *Decía que tras decir esto le pareció ver de repente que la casa en la cual estaba primero era agitada, era dividida en dos por la mitad desde el techo, y que una fogata multiluminosa estaba delante de él (pues el lugar le parecía, además, al aire libre) y que ésta era llevada desde la región del cielo hasta él, que el cielo mismo estaba desplegado y que sobre las espaldas del cielo estaba Jesús, colocados a Su lado infinitos ángeles en forma humana; y que esto era visto a lo alto y a él lo asombraba. Carpo afirmó que, inclinándose hacia abajo, vio incluso el suelo mismo desgarrado hacia una abertura entreabierta y entenebrecida y a los varones aquellos, a quienes había maldecido, estar parados ante él, junto a la boca de la abertura, temblorosos, dignos de compasión, llevados como nunca hacia abajo por la inestabilidad de sus propios pies. Y que abajo, desde la abertura, reptaban hacia arriba unas serpientes y que, moviéndose alrededor de los pies de ellos, a veces los lijaban, enroscándoseles y a la vez sobrecargándoseles y tironéandolos, y a veces zahiriéndolos o haciéndoles cosquillas con los dientes o con las colas y maquinando siempre echarlos a lo entreabierto; y que había también unos hombres, en medio de las serpientes, que se abatían sobre los varones, agitándolos y a la vez empujándolos y golpéandolos. Ellos parecían estar a punto de caer, unas veces a disgusto, otras veces gustosos, violentados un poco por el malo y a la vez persuadidos.*
>
> *Y decía Carpo que le agradaba mirar abajo mas se despreocupaba de lo de arriba, que se enojaba e impacientaba de que no hubiesen caído ya, aplicándose al hecho muchas veces, y, al no poder, se apesadumbraba e imprecaba, y alzando apenas la mirada, por una parte veía el cielo como también primero lo había visto, por otra a Jesús, compadecido por lo que estaba sucediendo, levantarse de su trono supracelestial y bajar hasta ellos y extender su buena mano, y a los ángeles que, tomándolos de uno y otro lado, sostenían a los dos varones; y [veía] a Jesús decirle a Carpo: 'Adelantada ya tu mano, golpéame a Mí de ahora en más. Pues estoy dispuesto también a sufrir de nuevo por los hombres que estoy salvando, y esto me*

es gustoso para que no pequen otros hombres. Con todo, mira si está bien para ti cambiar por la morada en la abertura y con las serpientes la que está con Dios y los buenos ángeles amantes de los hombres'.

Esto es lo que yo creo, tras haberlo oído, que es verdad.

En esta visión escatológica que el autor afirma como verdadera, aparece claramente la indicación de la existencia del "otro mundo", una segunda vida que puede transcurrir en el cielo junto a Dios y los ángeles o en lo profundo junto al demonio y que, además, se determina en el momento de la muerte, en un juicio personal y no en una resurrección final[58]. Ello depende de la propia actitud de cada persona, en tanto a lo dicho anteriormente, es decir, a su buen o mal actuar, pero también depende de aquello que los demás hombres hagan a favor o en contra de cada uno, es decir, de la colaboración comunitaria tanto para la salvación cuanto para la perdición individual; el esfuerzo beneficioso es reclamado en *Judas* 21-23. Asimismo queda perfectamente destacada la función salvífica de Cristo, inspirada en la misericordia: Jesús está dispuesto a volver a padecer para lograr la salvación de los hombres. De tal modo, la visión relatada constituye no sólo una representación de la situación escatológica con su doble camino posible sino también un ejemplo de actitud para la vida terrena. Según esto último, el hombre debe esforzarse por sí mismo para el logro de la *zoé*, pero debe también ser misericorde hacia los demás como lo es Cristo respecto de toda la humanidad.

El resultado de este esfuerzo aparece también en la imagen del banquete celestial, nueva representación escatológica que Dionisio ofrece en la *Ep*. IX 5 (205: 8–206: 7). Allí dice:

Por tanto, partiendo de esto, tomaremos de la misma manera los banquetes de los piadosos en el reino de Dios. Pues –afirma– tras venir el Rey en persona los hará recostarse y Él mismo "los asistirá". Muestra esto una común y concorde comunión de los santos en los divinos bienes y una asamblea de los "primogénitos inscriptos en los cielos" y espíritus de justos perfeccionados con todos los bienes y colmados de todos los bienes. Y creemos que el recostarse es como un reposo de las muchas penas y una vida indemne y una conducta divinizada en la luz y región de los vivientes, colmada de toda sagrada experiencia buena, e inenvidiosa provisión, como corego, de omnímodos y bienaventurados bienes, según la cual se colman de toda alegría, siendo por tanto Jesús este alegrarse, El cual los hace reclinarse y los asiste y les dona el eterno reposo y les distribuye y a la vez hace fluir la plenitud de los bienes.

Respecto de esta labor ascética, en *Teología mística* Dionisio nos aclara que el *ékstasis* necesario para un conocimiento de Dios es un don que requiere que el hombre no sea "de nadie, ni de sí mismo ni de otro" sino solamente de Dios, es

[58] Este aspecto es tema discutido en la teología oriental; los nestorianos, por ejemplo, aplazan la decisión hasta el juicio final; cfr. MICHEL-JUGIE, art. cit., cols. 1353-5.

decir, que el hombre pierda su condición[59]; esto se dará de modo transitorio a unos pocos escogidos, los llamados 'místicos', que lo alcanzarán en momentos de su vida terrena o será una experiencia escatológica, como se anunció en *Los nombres divinos*. Pero las *Epístolas* destacan un aspecto que los tratados anteriores no habían enfatizado: el aspecto moral o ético de este retorno a Dios. Respecto de él, Dionisio destaca la necesidad de la bondad y de la misericordia y pone como ejemplo a Cristo mismo, y como meta el banquete celestial. Tanto esta imagen como la de la caída inminente en el abismo, son recursos retóricos altamente didácticos, que concluyen de modo certero la presentación de las ideas escatológicas que regirán el discurso místico y teológico a lo largo de siglos.

d) El éxtasis y la unión escatológica

El objetivo del peregrinar del hombre es, pues, la unión y asimilación a Dios; si bien algunos pueden tener este don en un momento de éxtasis, su obtención definitiva será de índole escatológica y, con ella, el hombre recupera la inmortalidad.

El cuarto tratado del *corpus*, conocido como *Teología mística*, título que podríamos traducir 'misterioso conocimiento de Dios', señala brevemente, dada la inefabilidad del contenido, que el último paso del hombre para conocer a Dios es reconocer que ninguno de los procesos humanos le permitirá, en realidad, conocerlo, porque Dios es incognoscible dado que está más allá de toda categoría y de toda concepción humanas. Cuando el hombre acepta, pues, un estado de *agnosía*, de 'inconocimiento', liberado de todo dato sensible e inteligible y movido por un gran amor, logra un momento de *ékstasis*, de salida de su condición humana; entra en la llamada 'supraluminosa niebla' (*TM* I 1), que es oscuridad en sentido humano pero absoluta luz en sentido divino: pasa a ser de Dios porque logra la *aphomoíosis te kaì hénosis* (*JE* I 3 y II 1), 'asimilación y unión', es decir, el hombre retorna a Dios del cual partió. Refiriéndose a Moisés como modelo de todo cristiano, dice:

> *Y entonces también se libera de las cosas vistas y de las que ven y se introduce en la niebla realmente misteriosa de la incognoscibilidad, según la cual [niebla] cierra los ojos a todas las captaciones cognoscitivas y deviene en lo totalmente intangible e invisible, siendo todo del Que-está-más-allá-de-todo, y de nadie, ni de sí mismo ni de otro, uniéndose al totalmente Incognoscible según lo mejor, con la ineficacia de todo conocimiento, y conociendo más allá de la inteligencia con el no conocer nada* (*TM* I 3, 144: 9-15).

Este reconocimiento de la incapacidad senso-intelectual del hombre para acceder a Dios pone de relieve lo dicho en el apartado anterior: la necesidad de que, en paralelo al acercamiento a través de símbolos sensibles y reflexiones inteligibles, el hombre practique una vida de virtud y misericordia hacia los demás, lo cual destaca el aspecto comunitario de la religión; porque en última

instancia, lo que le permitirá acceder a Dios es un perseverante y ardiente deseo amoroso de 'unión y asimilación' a Él: *agápesis*, no sensibilidad ni intelectualidad solas. Aunque pueda gozar de una contemplación temporal de Dios (éxtasis místico), la contemplación definitiva será en la 'vida' escatológica.

Pero cabe destacar que esa imagen del 'rescate' por parte de Cristo y de su servicio en el Banquete celestial sugiere que su triunfo sobre la muerte requiere de nuestra propia resurrección: Jesús es "causa ejemplar" pero también "causa meritoria" según *1 Corintios* 15: 13-32[60]. Empero, su misericordia no anula la justicia y la libertad: accederán al Banquete los 'justos', los que a pesar de sus pecados (sobre los que Cristo aplica misericordia) se esforzaron amorosamente por unirse a Dios.

e) El purgatorio

Antes de llegar a las conclusiones cabe detenerse en el tan mentado tema de la 'purificación', dado que conecta con el del purgatorio[61]. Los ritos purificatorios existieron ya en la religión pagana griega[62]; asimismo, la teoría de la reencarnación supone un proceso de purificación gradual. El *pyr kathársion*, 'fuego purificador' aparece en Flavio Josefo y la expresión será retomada por Orígenes y Gregorio Nacianceno, quien además utiliza *pyr kathartérion*. En el caso de Dionisio, todas las ocurrencias de la familia de *kathaíro*[63] aparecen vinculadas con la acción de los ángeles y de los jerarcas, más allá de que la divina Bienaventuranza es la purificación misma (*kátharsis*, *JC* III 2, 19: 6), fuente de toda purificación administrada por mediadores (XIII 4, 48: 14 ss.); entre esas acciones, el Bautismo es particularmente purificador, pero también se requiere de una 'purificación' de los malos hábitos mediante el amor, lo cual es necesario para que pueda darse el éxtasis[64]. De todo esto parece desprenderse que no hay en Dioni-

---

59 Cfr. R. ROQUES, "Contemplation, extase et ténèbre chez le Pseudo-Denys", *Dictionnaire de spiritualité*, II, 1953, p. 1896.

60 Cfr. MICHEL, *op. cit.*, cols. 2515-6.

61 Sobre el tema del purgatorio en general cfr. MICHEL-JUGIE, art. cit., cols. 1163-1357, con las fuentes y la bibliografía allí citadas. La base del dogma está en *2 Macabeos* 12: 13-46, *Mateo* 12: 31-32, 5: 25-26, *Lucas* 12: 58-59; *1 Corintios* 3: 11-15, 15: 29. Apunta a la satisfacción personal de las faltas cometidas tras el bautismo. La doctrina fue enunciada con mayor claridad por Agustín y Gregorio Magno. Las diferencias con los orientales son más terminológicas que de fondo; el concilio de Ferrara-Florencia determinó como dogma que el purgatorio existe, mientras que su fuego es una opinión respetable (cfr. col. 1264).

62 Véase, por ejemplo, el ritual del 'chivo expiatorio', existente también entre los israelitas, hititas, romanos, indios, tibetanos. Cfr. J. BREMMER "Scapegoats rituals in ancient Greece", en R. BUXTON, *op. cit.*, pp. 271-293.

63 *kathaíro*, *kathareúo*, *kátharsis*, *katharós*, *katharôs*, *katharótes*, *kathartikós*, *apokathaíro*, *apokátharsis*.

64 Así, los ángeles purifican y son purificados (*JC* III 2, 19: 1; VIII 1, 33: 25), anuncian el estado de

sio una idea de purificación en el más allá, un 'purgatorio', sino que la purificación ha de realizarse durante la vida, mediante la enseñanza de los ángeles y jerarcas, la práctica de los sacramentos (que son *enarmónion psykhagogían*, 'armoniosa guía de almas', *JE* III cont.1, 81: 17) y la rectificación de costumbres. Es necesario 'morir al mal', *katanekróo* (*JE* III cont. 12, 93: 5; cf. mist. 1, 81: 21: lograr "la purificación total de la maldad corruptora"). Ni siquiera en las imágenes de la boca del infierno y del banquete celestial que hemos citado se hace referencia a un estado intermedio (*Ep*. VIII 5 y 6, cf. IX 5).

Empero, la expresión "reposo de las muchas penas" (206: 2) aplicada al Banquete celestial puede ser entendida no sólo como el descanso de los sufrimientos en la tierra sino también como el cese de la expiación en el purgatorio; por otra parte, los ritos y súplicas a favor de los difuntos, considerados en *JE* VII y fundados en *2 Macabeos* 12: 13-46, tienen una función intercesora que suponen la posibilidad de expiar en 'el más allá'. Quizás el hecho de que Dionisio no mencione el purgatorio como instancia intermedia pero dé por supuesta la expiación de ultratumba sea una concesión a los monofisitas, que así proceden[65].

5. Conclusión

Estamos ahora en condiciones de sintetizar las conclusiones. Más allá de aquéllas a las que arribó Stiglmayr a partir de su estudio de *Jerarquía eclesiástica*[66], de la valuación de todo el *corpus* surge:

---

purificación a los pastores (*JC* IV, 23: 7), son enviados a purificar a los hombres (XIII 1, 44: 2), el primer rango de los ángeles tiene purificación directa de la Tearquía (*JC* VII 3, 30: 19; VIII 2, 34: 10 ss.; X 1, 40: 4), sus alas simbolizan la purificación (JC XV 3, 54: 15 ss.); las inteligencias están "purificadas de toda corrupción y muerte y materia y generación" (*ND* IV 1, 144: 6 ss.), "purificadas de todo lo material y de multiplicidad" (*ND* VII 2, 195: 7); purificador, *kathartikós*, es el ardor de los serafines (*JC* VII 1, 27: 18; cfr. *JC* XIII 2 y 4, 44: 10, 48: 18) y también el bautisterio (*JE* IV cont. 10, 102: 9); la purificación es dada también por el Bautismo y el abandono de la maldad (*JE* II cont. 1, 73: 15 ss.; *JE* V 3, 106: 4 ss.); los profanos, imperfectos y apóstatas no se purificaron todavía, mediante el amor, de sus hábitos malos (*JE* III cont. 7, 87: 12 ss.); los ministros purifican a los no iniciados (*JE* V 6 y 8, 109: 3 ss., 114: 13 ss.; *JE* VI 1 y 5, 115: 4 ss., 119: 8 ss.); son puras las potencias inteligibles, puramente actúan los jerarcas, puro es el verdadero conocimiento (*JC*, *JE*, *ND*); purificado es el éxtasis (*TM*); puros deben ser contemplados los símbolos (*Ep*. IX), etc.

65 Cfr. MICHEL-JUGIE, art. cit., col. 1354.

66 Cfr. pp. 20-21: 1) que hay una resurrección general del cuerpo, para buenos y malos; 2) que el alma inmortal es unida de nuevo a su propio cuerpo tras la muerte y con él alcanza los gozos celestiales o los tormentos eternos; 3) la vida del justo en el cielo es eterna, en compañía de los ángeles, indescriptiblemente bella y feliz, como premio a la fidelidad en la tierra; 4) también las penas de los malditos es eterna, en un abismo espantoso donde el diablo y serpientes hacen arder un fuego atormentador, a tal punto que el Salvador se mueve a compasión y desaprueba las condenas precipitadas por parte de los sacerdotes (imagen tomada de *Epístolas*); 5) el alma del justo, ya antes de la resurrección del cuerpo, recibe su premio en la gozosa visión de Dios y las pequeñas manchas que conserve al pasar al otro mundo son disipadas por la plegaria de la Iglesia; 6) se presupone en Dionisio la existencia de un juicio especial tras la muerte y de un pre-estadio de completa felicidad;

1) Dionisio señala que existe una vida *post mortem* (*zoé*) porque el alma, una vez creada, es eterna; que esa vida se adecuará a los esfuerzos llevados a cabo por el hombre en su vida terrera; que de la resurrección participa también el cuerpo, como compañero del alma en las luchas terrenales; que el hombre alcanza la inmortalidad mediante la *epistrophé* o reversión hacia Dios pero da por sobreentendido, a través de su léxico adherido al uso de la literatura greco-cristiana, que ésta supone la muerte a la *bíos* para alcanzar la *zoé*. Se verifica en él la paradoja antitética típica del cristianismo: 'vivir terrenalmente' (*bióo, bíos*) es permanecer en la muerte, es decir, sometido a la muerte, a la corrupción, al cambio; morir terrenalmente es alcanzar la verdadera vida (*zoé*, *záo*), inmortal, incorruptible, inalterable, inmaterial e impasible.
2) Hay entonces una valoración de la muerte, que es la que hizo que muchos santos cristianos la ansiaran, ya fuera como martirio (es el caso de Ignacio de Antioquía) o como fin natural (es el caso de Teresa de Ávila). Esta valoración de la muerte no implica, sin embargo, un desprecio de la vida en tanto *bíos* ni de nada material. Esto surge del hecho de la Encarnación, es decir, del hecho de que el mismo Dios asumió los rasgos materiales de la *bíos*. Dice Dionisio en su obra *Jerarquía eclesiástica* VII 1.2 (121: 14) que encontramos *en Khristôi theoeidestáten zoén*, hallamos "en Cristo la Vida más deiforme", más similar a Dios, de modo tal que si Cristo es modelo de acceso al Padre, si es camino para la reversión, la *bíos* material que Él asumió no puede ser despreciable[67].
3) La muerte, entonces, es también una manera de imitación de Cristo: para Dionisio, la reversión hacia Dios es lograda por el hombre, tras su pérdida de inmortalidad por el pecado original (*JE* III cont. 11, 91: 1)[68], mediante la "supraebullición de amor a la humanidad", como llama él místicamente la Encarnación y la consecuente Pasión redentora. Es decir, Cristo asumió la *bíos* de la humanidad para padecer *thánatos* por la humanidad y, al vencer la muerte por la resurrección[69], devolver a esa humanidad la inmortalidad

7) el cuerpo del justo será glorificado, en la resurrección, como angélico, sin necesidad de comida ni bebida; 8) las verdades de la fe hacen confortante la muerte a los justos y tranquilizan a sus parientes, así como atemorizan al pecador y estimulan al arrepentimiento; 9) la diferencia de rango jerárquico se reflejará también en el cielo, al menos según parece surgir del pasaje 557 A Migne (= 123: 18 ss. Heil-Ritter).

[67] Ya Ignacio de Antioquía había identificado a Cristo con la *zoé*; decir que Cristo *es* la Vida ya es diferente de una simple teoría de la inmortalidad del alma (cfr. ZAÑARTU, *op. cit*., I, p. 96); pero Dionisio complementa esta visión de Ignacio: la Vida es Dios en sus tres Personas y Cristo (*Philanthropía*) es el Camino que permite y enseña la reversión hacia la Causa-Dios *zoé*. Véase del mismo autor "Les concepts de vie et de mort chez Ignace d'Antioche", *Vigiliae christianae*, 33 (1979), 324-341. Sobre que no hay en Dionisio un desprecio de lo material, cfr. además de las observaciones recién citadas, RICO PAVÉS, *op. cit.*, p. 18.

[68] Cfr. *Sabiduría* 2: 23-24: "Dios creó al hombre para que fuera incorruptible y lo hizo a imagen de su propia naturaleza, pero por la envidia del demonio entró la muerte en el mundo y los que pertenecen a él tienen que padecerla".

[69] Primero la de los milagros aplicados a otros como resurrección a la vida terrena (la hija de Jairo, el hijo de la viuda de Naím, Lázaro) y luego la propia resurrección.

perdida. Al hombre, "renuente" como advierte Dionisio (cf. 191: 16), le corresponde alejarse del pecado para vivir su *bíos* como preparación y mérito para la *zoé*, que sólo puede alcanzarse pasando por *thánatos*. Esta actitud constituye una nueva forma de 'heroísmo' diversa de la del héroe homérico y diferente de la del ancestro 'heroizado' por su familia o comunidad, que lo consideraban unido a los dioses en el cielo: es el heroísmo del santo, del asceta, propuesto ya por literatos como Prudencio o el papa san Dámaso. Asimismo, que el asceta bregue por los demás, vivos y difuntos, se funda en la 'comunión de los santos', creencia que está en la línea de la fe popular antigua sobre el mutuo influjo de las acciones de los vivos y los muertos.

4) Mediante la muerte santa, el hombre alcanza la *zoé* o vida eterna, que por ser eterna, inmaterial, inalterable, implica para el hombre una asimilación a Dios, a la Vida divina. La reversión o *epistrophé* hacia la Causa significa entonces una forma de divinización, que sólo pueden alcanzar los seres espirituales: el hombre la obtiene por esfuerzo progresivo pero sólo a partir del don de Cristo, la *Philanthropía*[70] (cf. VIII 5 y 7 citados).
5) Esa vida santa se construye, en primer lugar, gracias a que los ángeles son los primeros conocedores y primeros transmisores de la purificación, iluminación y perfección, es decir, de las acciones necesarias para el logro de la 'asimilación y unión a Dios'.
6) En segundo lugar, gracias a que la jerarquía de la Iglesia, en los diversos rangos del orden sagrado, realiza, de modo análogo a los rangos angélicos, operaciones que hacen efectiva aquellas purificación, iluminación y perfección; pero lo hacen mediante métodos sensibles, es decir, los Sacramentos, signos visibles de la acción divina.
7) En tercer lugar, hay ritos que favorecen la vida escatológica una vez difunta la persona: lecturas, cantos, súplicas, beso, unción y sepultura "del que se ha dormido", ritos que además favorecen a los aún vivientes y los reconfortan y que forman parte de la 'comunión' de todos los hombres. Aunque no se mencione explícitamente un 'purgatorio', estas súplicas parecen dar por supuesta la posibilidad de expiar penas tras la muerte.
8) El cielo no es un 'lugar' en sentido material, porque tampoco los serafines están más 'cerca' de Dios en sentido espacial sino por su mayor capacidad receptiva de divinidad (cf. *Epístolas* VIII 2, 180: 15); de ahí que la oposición cielo/infierno sea una oposición entre estar con Dios y estar con los demonios, es decir, acoger o no a Dios (cf. *Epístolas* VIII 5, 187: 11 ss.).

Es así cómo en Dionisio la muerte como cosa concreta (*nekrós*) no interesa tanto como la muerte en cuanto cualidad abstracta con posibilidad de vida: *thánatos* es, para los seres humanos, el paso que, en adecuación a su esfuerzo y al don amoroso de Cristo, les permite alcanzar la *zoé*, que es hacerse similares a Dios porque es ser inmortales. Lejos estamos de la idea de muerte que, entre los

---

[70] Cfr. RICO PAVÉS, *op. cit.*, p. 28.

antiguos griegos, provocaba que los derrotados de la *Ilíada* imploraran el perdón, o que Aquileo la viera como el precio de su gloria, o que para los dioses fuera un motivo de alejamiento o para muchos jueces el mejor castigo contra Sócrates. Si frente al valor de una anhelada pero imposible inmortalidad la muerte había de ser el disvalor contrapuesto y rechazable, en la antropología de Dionisio, en cambio, la muerte es un paso necesario para la inmortalidad pero sin entender ésta como mera fama. El antecedente de esta visión serían los mitos en los que la muerte se presenta como un premio de los dioses (es el caso de Trofonio[71] o el de Cleobis y Bitón[72]). Pero las diferencias radican en que allí no se concibe la inmortalidad como un don anterior perdido, recuperado por la Redención y que implica una asimilación a Dios, es decir, una divinización, ni interviene tampoco el esfuerzo amoroso del hombre. También podrían alegarse las creencias mistéricas[73]: en ellas aparecen inmortales que pagan una ofensa por miles de años, que esperan ser liberados de sus tormentos, ser restaurados como titanes tras pagar su pena. A diferencia de esto, Cristo es Dios humanizado, que asume la muerte para pagar ofensas ajenas, que lo hace por "supraebullición de amor a la humanidad", y los hombres tienen la posibilidad de inmortalizarse a través de un proceso gradual de perfección pero muy diverso de la serie de reencarnaciones planteada por los antiguos[74]. Si para Heraclito[75] la muerte no es un 'dejar de ser' sino un transformarse por el que un inmortal puede adquirir pureza con continuidad de conciencia y puede o no escapar del ciclo del devenir, no hay sin embargo en esta concepción una intervención de Dios ni del amor, ni está claro el esfuerzo humano para su logro[76]. Realmente, con la concepción cristiana expuesta por Dionisio, la muerte se transforma en un pasaporte hacia una Vida plena: como decíamos en un estudio previo, *thánatos* es un nuevo Caronte.

---

71 Sobre las versiones de la muerte de este arquitecto, cfr. GRIMAL, *op. cit.*, p. 525.

72 Heródoto I 31; Cicerón *Tusculanas* I 113.

73 Sea en Hesíodo, en Empedocles, en la *Prometeia*, en Heraclito, en las laminillas doradas de Hiponio, Pitelia, Farsalo, Turio, en las inscripciones de Olbia, en el papiro de Derveni. Sobre esto cfr. R. SEAFORD, "Immortality, salvation and the elements", *Harvard Studies in Classical Philology*, 90 (1986), 1-26. Para Seaford, en esos textos aparecen ideas ya circulantes en el ambiente y de influjo mistérico. La esperanza de liberación sería una modificación mística frente a la tradición hesiódica y habría influido en el *Prometeo* de Ésquilo.

74 Aunque puede verse en el castigo del inmortal una semejanza con la expulsión del paraíso y la introducción de la muerte, de la tradición judeo-cristiana, es esencial la diferencia que radica en el proceso de reencarnaciones sucesivas y la ausencia de un Redentor.

75 Cfr. B 30, B 36; SEAFORD, *op .cit.*, pp. 14-18. Para Seaford, en Heraclito lo inmortal del hombre es el fuego, que se transforma en los otros tres elementos pero conservando su identidad; el fuego sería el agente de transformación; para persistir como *daímon* se requiere un alma fogosa en vida, lo cual depende del carácter (cfr. B 119: *êthos anthrópo[i] daímon*). Sobre este concepto del fuego vital, téngase en cuenta la expresión 'apagarse la vida' como metáfora del morir.

76 En el cristianismo, además del proceso de perfección durante la vida física, existe la posibilidad del 'purgatorio'; pero allí no se pagan culpas, ya saldadas por Cristo, sino se expían las penas generadas por ellas y es un paso seguro hacia la divinización. En el caso de la *Prometeia*, la transición no sería signo de divinización sino de civilización (SEAFORD, art. cit., pp. 25-26).

¿Por qué titulamos este trabajo "construcción mística de la escatología"? Porque el término *mystikós* tiene en Dionisio el doble valor de 'misterioso' y de 'propio de una iniciación, de un proceso ascético'. Dionisio llama "mística proclama de la sagradas tablillas" a la mención de los difuntos durante la Eucaristía y a las súplicas por ellos (*JE* III, 81: 2 y 88: 13) y las califica como "místicas" porque la acción es a la vez amorosa y misteriosa, hecha por 'iniciados' para que se cumpla en 'iniciados' pero en una instancia escatológica, de un modo que no podemos conocer. En el *corpus* dionisiano 'la ultratumba' –las 'postrimerías' (*éskhata*)– contiene dos posibilidades, favorable y desfavorable, feliz y tremenda, que dependen de una vocación o llamado general que hace Dios al hombre como unión de cuerpo y alma, de su misericordia hacia las fallas humanas, pero también de la libre *epistrophé* del hombre hacia Dios, la cual, más allá de todo acercamiento sensible, más allá de toda reflexión intelectual, no puede lograrse sino como don divino en respuesta a una tensión amorosa del hombre que lo hace salirse de sí (*ékstasis*) y lograr la 'unión y asimilación a Dios'. Hay en ello un misterio pero también un proceso ascético que sólo puede sustentar el amor.

LA MUERTE DEL EMPERADOR MARTIRIO, TEOLOGÍA MÍSTICA E IDENTIDAD RELIGIOSA EN LA *TASHITĀ DE-QADYSHĀ MAŪRYQĀ MALKHĀ D^{E}RHOMYĒ*

HÉCTOR R. FRANCISCO
(Universidad Nacional de General Sarmiento - Universidad de Buenos Aires)

Introducción

El emperador Mauricio (582-602) es una de las figuras más trágicas y significativas de la historia bizantina. Por un lado, durante su reinado de casi veinte años se inició el lento proceso de evolución del Estado tardoromano por medio de una serie de transformaciones que anunciaron los dramáticos cambios sociales y políticos del siglo VII. Por otra parte, la extendida fama de buen administrador, gobernante justo y monarca piadoso de la que gozó Mauricio en la historiografía de los siglos VII y VIII fue producto de las lecturas retrospectivas de los traumáticos sucesos que se sucedieron entre la cruel tiranía del usurpador Focas (602-610) y los primeros años del reinado de Heraclio (610-641). Los historiadores del siglo VII y VIII (en particular, la obra de Teofilacto de Simocatta) transformaron al reinado de Mauricio en la última era dorada del Imperio. A pesar de esta imagen virtuosa, Mauricio debió gobernar el imperio en momentos de profunda crisis –tanto económica como política– que sucedió al intento de renovación imperial llevada a cabo por Justiniano. Entre sus logros puede contarse la (momentánea) resolución de la cuestión de la frontera oriental, gracias a su inteligente política de acercamiento al *Sahan Sah* Xosro Parwiz. Esta política tuvo un doble efecto: una paz ventajosa para el imperio romano y el reestablecimiento de lazos entre la Iglesia romana y la Iglesia sasánida[1]. Pero su funesta campaña en la frontera danubiana junto a sus políticas económicas impopulares provocaron el descontento entre los soldados y las facciones del circo, quienes convergieron para protagonizar la rebelión que provocó su abrupta caída y el ascenso al trono de Focas en noviembre del 602. Luego de su muerte, su aliado Xosro Parwiz emprendió una campaña destinada a castigar al usurpador, cam-

[1] J. B. CHABOT (ed.), *Synodicon Orientale*, p. 465, n. 1; p. 452, n. 3. Cfr. *Teofilacto de Simocatta*, III, 8 y V, 3 –Michael & Mary WHITBY (eds.), *The History of Theophylact Simocatta: An English Translation with Introduction*, Oxford, 1986–.

paña que devino en una guerra de conquista cuyo resultado fue la ocupación persa de las provincias orientales por casi 26 años (602-628)[2].

Entre los numerosos testimonios relativos a su deposición y asesinato, uno de los documentos más curiosos es la *Tashitā de-qadyshā Maūryqā Malkhā d[e]Rhomyē* (*Historia de san Mauricio, emperador de los romanos* –en adelante *HSM*–)[3], un breve relato siríaco construido en forma de martirologio, que narra su muerte y la de sus hijos. A diferencia de los relatos occidentales, la *HSM* describe al emperador como un santo asceta y mártir que enfrenta voluntariamente su muerte y la de su familia como una manera de acceder a la recompensa eterna. Aunque algunos elementos presentes en la narración permiten apreciar el eco de las fuentes griegas que reconocían la equidad del emperador, la particular manera en que este texto narra los eventos evidencia una tradición independiente de las narraciones que, con posterioridad a la muerte de Focas, se desarrollaron en la historiografía bizantina. En dicha tradición se entrecruzan una escatología mística propia de los ámbitos monásticos nestorianos y una percepción eclesiológica distintiva de las comunidades del imperio persa sasánida. En este trabajo nos proponemos un análisis de dichas particularidades presentes en la *HSM* con el objetivo de establecer un conjunto de ideas subyacente en el relato que apuntan a relacionarla con la reacción de los cristianos del imperio persa ante el deceso del emperador. Nuestra hipótesis provisional la ubica en un contexto de producción que, como veremos, corresponde a los círculos místicos propios de los ambientes monásticos del imperio sasánida en la primera mitad del siglo VII.

LA HSM ¿jacobita o nestoriana?

Uno de los principales problemas que dificulta la interpretación de la *HSM* es establecer con cierta certeza su fecha y lugar de composición. La falta de toda referencia a los acontecimientos posteriores –como la exitosa campaña de Xosro[4]–, la deposición de Focas y las campañas de Heraclio nos permiten inferir, no sin reservas, que la *HSM* fue compuesta poco después de la muerte del emperador[5]. Pero sería imposible descartar que esta ausencia de referencias a dichos acontecimientos no se deba a otras razones, como el origen monástico del texto. En efecto, debido al carácter meramente ejemplar del relato, las consideracio-

---

2 Beate DIGNAS & Engelbert WINTER, *Rome and Persia in Late Antiquity. Neighbours and Rivals,* Cambridge, 2007, pp. 115-118.

3 F. NAU (ed.), *Histoire de Saint Maurice. Empereur des romains –Patrologia Orientalis*, 5, 1910, pp. 773-778–.

4 Aunque en este caso es posible que la campaña persa estuviera connotada en el pasaje dedicado al discurso de Focas, cfr. *HSM*, p. 776.

5 NAU, *op. cit.* p. 767. Cfr. S. BROCK, "Syriac Sources for the Seventh-century History", *Byzantine and Modern Greek studies,* 2 (1976), 17-36.

nes estrictamente históricas parecen tener un peso relativamente menor que los *topoi* hagiográficos. No obstante, en vista de la multitud de detalles presentes en el relato que indican un conocimiento profundo por parte del autor de los acontecimientos, nos sentimos inclinados a descartar esta posibilidad. Por otra parte, una cuestión más compleja es poder establecer el lugar y pertenencia comunitaria del texto. Debido a su lengua de composición (siríaco), se ha especulado en dos direcciones obvias. El primero en ensayar una identificación fue Francois Nau que, en la introducción a su edición del texto, llega a conclusiones contradictorias. A pesar de observar que el único manuscrito conocido hasta ese momento (*Parisinus* 309, fols. 313-317) es de origen nestoriano[6], Nau concluye, sin mayor explicación al respecto, que la *HSM* es producto de un monofisita[7]. Esta posición ha sido parcialmente aceptada por los historiadores dedicados al período bizantino[8], aunque en el campo de los semitistas esta atribución haya sido refutada. En efecto, Sebastian Brock, basándose en la evidencia interna del texto[9], señaló hace ya algunos años que difícilmente la *HSM* pueda ser atribuida a un escritor monofisita[10]. Podría observarse que otro argumento en favor del origen sirio occidental es la presencia de un vocabulario técnico específico de gobierno que deviene de la titulatura griega; sin embargo, esta impresión resulta falsa. Incluso la presencia del término *hūparkā* (del gr. *húparchos* a menudo asociado a *eparchos* “prefecto”), es una prueba endeble del conocimiento del vocabulario que define instituciones o prácticas políticas ya que el término *hūparkā* es un término común en la literatura de mártires. Por lo tanto, aunque la disputa no pueda ser del todo zanjada a falta de información externa que corrobore una u otra posición, podemos aceptar la propuesta de Brock en tanto que la evidencia interna del texto sostiene la hipótesis que la *HSM* fue el producto de un escritor (casi con toda seguridad, nestoriano) que vivió en el imperio persa en los primeros años del siglo VII[11].

Por último debemos interrogarnos acerca de a la relación entre la *HSM* y otros relatos relativos a la muerte del emperador Mauricio. Existe una relativa

---

6 NAU, *op. cit.*, p. 767. Al momento de editar la *HSM*, Nau desconocía la existencia del manuscrito Harvard Syr. 59 (de origen jacobita), aún sin publicar.

7 NAU, *op. cit.*, p. 698.

8 P. ALLEN, *Evagrius scholasticus the Church historian*, Lovaina, 1981, p. 27.

9 BROCK, *op. cit.*, p. 29.

10 Cfr. Y. R. PARET, “Domitianus de Melitène et la politique religieuse de l'empereur Maurice”, *Revue des Etudes Byzantines*, 15 (1967). Aunque Brock reconoce que la existencia del manuscrito Harvard Syr. 59 puede ser un argumento a favor de una procedencia jacobita.

11 Queda por resolverse la cuestión de la adscripción teológica del autor de esta obra. Por supuesto, no existe ningún indicio de los debates cristológicos propios de esta época ni una referencia a la jerarquía eclesiástica. Pero consideramos innecesario abordar este tema. La presencia de la *HSM* en ambas tradiciones (esto es, jacobita y nestoriana) es suficiente evidencia de un patrimonio literario común que trascendía las disidencias religiosas. En nuestra humilde opinión, no existe ninguna prueba que permita descartar taxativamente que la *HSM* sea, como pretendía Nau, un producto de la comunidad monofisita en el imperio sasánida.

abundancia de testimonios (tanto griegos como siríacos) acerca de las circunstancias que llevaron a su deposición y posterior asesinato. Sin embargo, podemos corroborar notables diferencias en torno a los detalles concretos entre las fuentes occidentales y las orientales. No cabe duda que la *HSM* no es independiente de relatos occidentales aunque resulta imposible establecer una relación concreta. La mayoría de los elementos que la componen están, de una u otra manera, en los relatos griegos y sirio occidentales aunque reelaborados por la *HSM*. Un ejemplo de la manera en que los testimonios occidentales fueron reformulados por la *HSM* es la supuesta santidad del monarca. Los historiadores bizantinos, generalmente mejor informados de los eventos y favorables al emperador depuesto[12], atribuyen su caída a dos condiciones concurrentes. En primer lugar, a la lucha facciosa en la corte imperial entre los miembros de la familia del difunto emperador Tiberio[13] y, en segundo lugar, a las rigurosas medidas económicas del emperador que propagaron su impopularidad, principalmente entre las facciones del circo de Constantinopla[14] y los soldados de la frontera danubiana[15], Todos estos factores concurrieron durante la revuelta de Focas del 602[16]. A pesar de la profunda simpatía de los historiadores bizantinos (en particular, Teofilacto de Simocatta), ese favor nunca se tradujo en la santificación de su persona. Por su parte, los autores monofisitas, menos favorables a la imagen del emperador, mantuvieron cierta distancia de los eventos. Otros autores siríacos más tardíos prefirieron abandonar los elementos coyunturales para concentrarse en su impiedad y sus errores doctrinales como causa de su caída[17]. No obstante las notables diferencias en el tratamiento de los aconteci-

---

[12] Una nota aparentemente discordante con esta tendencia es la *Vida de Teodoro de Sykeón* –E. DAWES (ed.), *Three Byzantine Saints: Contemporary Biographies of St. Daniel the Stylite, St. Theodore of Sykeon and St. John the Almsgiver*, Londres, 1948, p. 119–.

[13] TEÓFANES, *Cronografía*, 281, 13-20; 284, 3-6; 285, 17-286, 8 –DE BOOR (ed.), *Corpus Scriptorum Historiae Byzantinae*, Bonn, 1840, vol. 2–; TEOFILACTO DE SIMOCATTA, *op. cit.*, VIII, 15.

[14] TEOFILACTO DE SIMOCATTA, *op. cit.*, VIII, 4; TEÓFANES, *Cronografía*, 283, 12-24; *Crónica Pascal*, 693-694 –L. DINDORF (ed.), *Corpus Scriptorum Historiae Byzantinae,* Bonn, 1832, vol. 2–. Cfr. Alan CAMERON, *Circus factions: Blues and greens at Rome and Byzantium*, Oxford, 1976, pp. 280-282.

[15] TEOFILACTO DE SIMOCATTA, *op. cit.*, VIII, 6-11.

[16] Michael WHITBY, *The Emperor Maurice and His Historian: Theophylact Simocatta on Persian and Balkan Warfare*, Oxford, Oxford University Press, 1988, pp. 24-27.

[17] En este sentido, cabe destacar una diferencia sustancial entre las fuentes más tempranas y las fuentes tardías. Aunque Juan de Éfeso detuvo la redacción de su *Historia eclesiástica* antes de la muerte de Mauricio, su opinión acerca del emperador era, por lo general, favorable. Cfr. JUAN de ÉFESO, *Historia Eclesiástica* –E. W. BROOKS (ed.), *Iohannes Epheseni. Historiae ecclesiasticae pars tertia*, *CSCO*, 105/106, París, 1935-36, pp. 236-261 (trad.)/310-343 (texto)–. Por otro lado, las crónicas monofisitas de los siglos VII y VIII mantienen cierta neutralidad, limitándose a describir los acontecimientos sin aportar opiniones sustanciales. Cf. A. PALMER, *The seventh century in the West-syrian Chronicles*, Liverpool. 1993. En cambio, la percepción del emperador Mauricio en la historiografía monofisita posterior al siglo X es, por lo general, negativa. Tanto Bar Hebraeus (siglo XIII) como Miguel el Sirio (siglo XII) coinciden en una descripción adversa de las políticas religiosas

mientos y en la valoración de Mauricio que presentan las fuentes monofisitas y bizantinas, es indudable que unos y otros pertenecían a una tradición común que mantuvo un ordenamiento similar de los acontecimientos.

Mauricio en la historiografía sirio-oriental. El emperador monje

A diferencia de los autores bizantinos y sirio occidentales, la tradición siríaca oriental presenta una serie de particularidades tanto estilísticas como de contenido que nos obliga a analizarlas por separado. Los primeros testimonios[18] relativos a la muerte del emperador Mauricio en la tradición historiográfica sirio oriental están contenidos en tres documentos, de los cuales uno es nuestra fuente en cuestión. La primera de ellas es la *Crónica nestoriana* datada entre 670 y 680 y que fue publicada por I. Guidi[19]. Este breve documento, que narra los últimos años del imperio sasánida (cubriendo eventos ocurridos entre los años 590 y 637), dedica un espacio privilegiado a la guerra romano persa de 604-628, cuyo detonante fue la muerte de Mauricio. El redactor de la *Crónica nestoriana* elaboró algunos episodios, sobre todo los referidos al hijo de Mauricio que buscó refugio junto a Xosro, a partir de relatos relacionados a la corte presa o a los archivos de la Iglesia patriarcal. El segundo documento es la *Crónica de Seert*, compuesta en árabe alrededor del siglo X y que fuera editada por Addai Scher a partir de un manuscrito (desgraciadamente desaparecido junto a su propietario) en la biblioteca arzobispal de Urmia[20]. Este documento de origen tardío pero que recoge tradiciones más antiguas, aporta interesantes paralelos con la *HSM* desde una perspectiva que presenta rasgos independientes. Como veremos, tanto la *Crónica de Seert* como la *HSM* comparten una serie de elementos que representan al emperador Mauricio como una personalidad dominada por una espiritualidad ascética. En ambos textos, su muerte es interpretada como una forma de martirio que está en estrecha conexión con una espiritualidad cuyos fundamentos se encuentran en la mística sirio oriental. Esta última característica es propia de la martirología cristiana oriental que se desarrolló a partir del siglo IV[21]. Mientras tanto, esta perspectiva no era compartida en la hagiografía bizantina y sirio occidental. Los cristianos del imperio romano (cualquiera haya

---

de Mauricio. Cf. BAR HEBRAEUS, *Cronografía* –W. T. BUDGE (ed.), *The Cronography of Bar Hebraeus*, Nueva Jersey, 2003, pp. 83-86– y MIGUEL EL SIRIO, *Crónica* –J. B. CHABOT (ed.), *Chronique de Michel le Syrien*, París, 1899-1910, p. 375–.

18 Deliberadamente excluimos las crónicas bajomedievales. Cfr. H. GISMONDI (ed.), *Maris, Amri et Slibae De Patriarchis nestorianorum commentaria*, Roma, 1897-99.

19 I. GUIDI (ed.), *Chronicon Anonymum*, *Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium*. *Chronica Minora I. Scriptores Syri 1*, París, 1903, pp. 15-21 (texto siríaco); *Chronica Minora I. Scriptores Syri 2*, París, 1907, pp. 15-19 (traducción latina).

20 A. SCHER (ed.), *Histoire nestorienne (Chronique de Seert)* –*PO*, VII, 2, 1909, pp. 98-203 (primera parte); *PO*, XII, 4, 1918, pp. 517-519–.

21 Cfr. P. BEDJAN (ed.), *Acta Martyrum et Sanctorum Syriace*, París-Leipzig, 1890-1897.

sido su filiación religiosa) no percibieron en Mauricio a un mártir o un santo. Pero del otro lado de la frontera, los cristianos del imperio sasánida reconocieron en la malograda figura de Mauricio un modelo de monarquía cristiana que era independiente de la concepción providencialista bizantina. A diferencia del modelo bizantino, los cristianos del imperio persa promovieron un modelo de santidad real que se apartaba de la escatología imperial, que consideraba el orden político (presente o futuro) como la consumación del reino de Dios en la tierra. En su lugar, las esperanzas se proyectaban hacia el interior, oponiendo radicalmente las realidades ultraterrenas a la vida material.

Estructura de la HSM

La estructura de la *HSM* es, en apariencia, simple. Francois Nau, en su introducción a la edición del *Ms Parisinus 309*, observaba que su redacción se asemejaba a aquella de los martirologios o sinaxarios orientales, en cuanto era un breve relato de su muerte, precedido de una descripción de sus virtudes. En efecto, la *HSM* carece de toda introducción, ya que se limita a comenzar con una descripción de las actividades diarias del emperador[22]. El resto de la narración está organizada en trono a dos episodios: el primero de ellos es un diálogo entre Mauricio y el ángel que lo visita para anunciarle su martirio; el segundo describe el martirio mismo del emperador y sus hijos, al que se agrega un breve episodio relativo al destino de su hijo menor.

1. Las virtudes del emperador: oficio real y tiempo monástico

Como dijimos, el inicio del texto carece de una introducción que explique el objetivo de la obra o anuncie su contenido. El relato comienza con una descripción de las virtudes del emperador, entre las que se destaca su interés en la administración de justicia[23]. Sin embargo, esta función queda diluida inmediatamente cuando el autor enumera la manera en que el emperador había dividido su rutina diaria, la que transcurre en una mezcla de ejercicio del gobierno y práctica ascética:

> *Además él* [i.e. Mauricio] *había dividido las horas del día y de la noche: él consagraba las tres primeras horas a los juicios, las dos siguientes a los asuntos del imperio, luego dos a atender unos y otros y a dar sus órdenes, dos horas, la octava y novena, a tomar alimento, tres horas a la oración y cuatro horas al sueño. En cuanto a las ocho horas restantes, realizaba el oficio con diligencia y recitaba*

---

[22] *HSM*, p. 773, 11.

[23] *Ibidem*: "*Él sumaba a sus trabajos (ʿemalûhy) el de hipárco, es decir el de juez, porque el creía que no había ninguna de las acciones de su imperio*".

a David (es decir, los salmos). Todo estaba así ordenado y los diferentes asuntos regulados por las diversas estaciones y duraciones de los días y noches"[24].

En el párrafo citado, podemos reconocer a simple vista un ordenamiento del tiempo que refleja una orientación marcadamente ascética. La oración y recitado de los salmos ocupan la mayor parte del día mientras que los trabajos mundanos se reducen a un complemento de ellas[25]. Además, podemos observar que las actividades esencialmente corporales, como la alimentación y, sobre todo, el sueño, ocupan un lugar más que modesto en su rutina. Este ordenamiento del tiempo es fácilmente identificable con la rutina monástica. Así, desde el comienzo de la *HSM* la santidad del emperador no deriva de sus atributos como monarca piadoso sino de su vocación ascética que se plasma en los periódicos ejercicios espirituales. Por otra parte, no debe sorprendernos que la función imperial ocupe el lugar complementario que, en las hagiografías monásticas, tiene el trabajo manual.

Si bien no es extraño encontrar virtudes ascéticas en las biografías de monarcas, resulta sorprendente que su jornada esté regulada por normas específicas que interpolan trabajo y ejercicios espirituales. Esto se debe a que la breve semblanza de sus virtudes no sólo es parte de los mecanismos retóricos en función de los cuales la monarquía es dotada de virtudes cristianas sino que su conjunción sirve para enfatizar el carácter espiritual del emperador. Mauricio articula oficio imperial y ejercicios espirituales de esta manera monástica para evitar la distracción mundana y las necesidades corporales, en particular la alimentación y el sueño, que lo alejan de la contemplación divina[26]. Esta última (materializada en la oración y el recitado de los salmos) constituye un elemento que supera el papel providencial de la función monárquica. En este caso, el conocido tópico hagiográfico de la superioridad del santo sobre el rey se traduce en la conjunción de ambas funciones pero otorgándole preeminencia a la primera[27]. La preponderancia de la espiritualidad por sobre la materialidad es lo que atribuye al monarca su santidad y le abre las puertas de la conexión con lo ultraterreno, es decir, la visión angélica.

---

[24] *HSM*, p. 773, 14-774, 4.

[25] Cfr. JUAN CASIANO, *Instituciones monásticas –Patrologia Latina*, 49, col 53-476b–.

[26] J. GOUILLARD, "Le temps du pénitent a la haute époque Byzantine", en AA.VV., *Le temps chrètienne de la fin de l'antiquité au moyen âge. IIIe-XIIIe siècles,* París, 1984, pp. 474-475.

[27] Cf. ATANASIO de ALEJANDRÍA, *Vida de Antonio* –ed. P. RUPÉREZ GRANADOS, Madrid, Ciudad nueva, 1995, p. 114–; TEODORETO de CIRROS, *Historia Religiosa*, VIII, 8, 11-24 –P. CANIVET & A. LEROY-MOLINGHEN (eds.), *L'histoire des moines de syrie*, París, 1977-1979 (*Sources Chrétiennes*, 234-257)–. En particular, es interesante la *Historia de Máximo y Domicio* –F. NAU, *Histoire des saints romains fils de Valentinien: Maxime et Domèce, Patrologia Orientalis*, 5, pp. 752-759–. Sobre éste último texto existen varias versiones: una versión griega en PALADIO, *Historia Lausiaca –Patrologia Graeca*, 65, cols. 273-278–; latina en *Vitae Patrum –Patrologia Latina*, 73, col. 802-1006– y copta –E. AMELINEAU (ed.), "Histoire des monastères du bas Egypte", *Annales du Musèe Guimet*, 25 (1894), 262-315–.

2. Revelación y conversión mística

Pero esta abrupta descripción no es más que la introducción al verdadero tema que atañe al autor: una visión angélica que el emperador tuvo durante sus horas de oración. El advenimiento de la visión no es, como sí lo era para la mística cristiana, el fruto de un crecimiento espiritual previo que dotaba al santo de la *Theoría*, sino todo lo contrario. A pesar de su forma de vida austera, la piedad del emperador no es razón suficiente para alcanzar ese grado de elevación que, como veremos, estaba reservado a aquellos iniciados en la espiritualidad monástica. Si bien el emperador oraba permanentemente por alcanzar un alto grado de perfección cristiana, sus ruegos y ejercicios ascéticos no parecen destrabar aquello que lo somete a un grado inferior de perfección:

> *Cuando envejeció, él* [Mauricio] *tenía la preocupación de requerir a Dios que le castigara aquí* [es decir, en la Tierra] *por sus transgresiones (metʿarbanûtā) y de no privarlo de la recompensa del Perfecto (mēn pûrʿanā de-gemyrā) allí* [28]

Como veremos a continuación, esta dramática descripción de la ansiedad del monarca por la vida ultraterrena anticipa una serie de elementos de carácter místico que articulan todo el episodio. Por el momento, nos basta señalar que no es la mera salvación de las almas lo que preocupa a Mauricio sino la "recompensa del Perfecto" –a la que, por su condición material, no puede acceder–. Las razones por las que el autor considera que el emperador no es digno de dicha recompensa no están explícitamente definidas. Sin embargo, podemos inferir que las causas se encuentran implícitas en su rutina diaria. La pervivencia de las actividades propias de la vida en el mundo (trabajo, alimentación, sueño) impide que el emperador sea digno de una recompensa superior a aquella que le está reservada. A pesar de todo, los ruegos insistentes del emperador son escuchados por Dios. Un ángel lo visita en sus horas de oración con la respuesta divina:

> *Tu has agotado a Dios con tu oración durante mucho tiempo. Tu le pides a Dios y le requieres sufrir aquí el castigo del pecado a causa del cual no serás digno del grado Perfecto (dargā gemyrā), y de no ser privado, a causa de él, del bien perfecto. Yo te puedo testimoniar que tienes tal pecado que te priva del grado superior (dargā ʿalyā); tu tendrás sin embargo, parte entre los santos*[29].

En el discurso del ángel es posible discernir un vocabulario místico propio de la tradición oriental. La distinción entre Justos y Perfectos se encuentra en varios tratados místicos sirio orientales previos a la introducción de la mística de raíz origenista, que alcanzará el Oriente semítico de la mano de las traduc-

---

[28] *HSM*, p. 774.

[29] *Ibidem*.

ciones de las obras místicas de Evagrio del Ponto[30]. Esta mística previa a la tradición helenística está representada por una serie de obras originales que evidencian un vocabulario con una fuerte impronta gnóstica que se remonta al siglo III d.C.[31]. Este predominio del vocabulario místico, evidenciado en la distinción entre "Perfecto" (*gemyrā*) y "Justo" (*zadykā*) y en la recurrencia de conceptos recurrentes de la mística siríaca como recompensa (*pûraʿnā*), trasgresión (*mettʿarbanûtā*), grado (*dargā*), expresan una concepción mística del ascetismo propia de los místicos sirio orientales[32].

El vocabulario con el cual el autor introduce el discurso del ángel presenta una visión del mundo ultraterreno que tiene fuertes reminiscencias de la espiritualidad sirio-oriental, en particular las obras del *ketābā de-masqātā* (*"el libro de los pasos"*)[33] y las obras místicas de Ishāq de Nínive[34]. El primero de ellos es un extenso tratado de espiritualidad compuesto en siríaco probablemente entre los siglos IV y V[35]. Su doctrina pertenece a un universo intelectual previo a la introducción de las obras de los grandes místicos helenizados (Evagrio del Ponto y Pseudo Dionisio areopagita) y estrechamente relacionado al gnosticismo y maniqueísmo. El *ketābā de-masqātā* divide el cuerpo eclesial en dos categorías: la primera de ellas está constituida por los "Justos" (*kynê)* o "Santos" *(qadyshê*), es decir, aquellos que continúan atados a las cosas materiales y siguen aquellas prescripciones exclusivamente materiales y cultuales llamadas los "pequeños mandamientos" que llevan al estado de justicia (*zadyqûtā*)[36]. La segunda categoría son "los Perfectos" (*gemyrê*), quienes siguen los "grandes mandamientos", es decir, a través de la inspiración del espíritu santo[37] se convierten en seres angélicos e imitadores de Cristo[38]. Mientras que los primeros se mueven en un nivel puramente material (sus tres principales obligaciones son el ayuno, la oración y la limosna), para los segundos los mandamientos son puramente es-

---

30 Sobre la influencia de la mística helenizada en el Oriente siríaco (Juan de Apamea, Filoxeno de Mabbug, Narsai), ver A. VÖÖBUS, *History of asceticism in Syriac Orient III*, Lovaina, 1988 (CSCO, Subsidia 500); A. GUILLAUMONT, *Les "Kephalaia Gnostica" d'Evagre l' Pontique et l'Histoire de l'origenisme chez les grecs et chez les syriens*, París, 1962.

31 VÖÖBUS, *op. cit.*, pp. 3-160.

32 Cfr. A. MINGANA (ed.), "A Medico-Mystical Work, by Simon of Taibutheh", en *Woodbrooke Studies Christian Documents in Syriac, Arabic, and Garshuni, Edited and Translated With a Critical Apparatus*, Cambridge, 1934, vol. 2, p. 23; A. MINGANA (ed.), "Treatise on Solitude and Prayer, by Dadisho' Katraya", en *ibidem*, pp. 76-143.

33 M. KMOSKÓ (ed.), *Liber Graduum –Patrologia Syriaca*, III, 1926, col. 12-44–. Cfr. Vööbus, *op. cit.*, pp. 178-184.

34 A. J. WENSINCK (ed.), *Mystic treatises by Isaac of Nineveh*, Amsterdam, 1923.

35 A. VÖÖBUS, *History of asceticism in Syriac Orient III*, Lovaina, 1988, pp. 17-18 (CSCO, Subsidia 500).

36 *Ibidem*, p. 11.

37 F. BAÏSARI, "Liber Graduum", en AA.VV., *Patrimoine syriaque. Actes du Colloque V. Le monachisme syriaque aux premiers siècles de l'eglise IIe– debut VIIe siècle*, Antelias, 1998, pp. 61-68.

38 VÖÖBUS, *History...*, p. 12.

pirituales. Su persona se libera de las preocupaciones mundanas para iniciar un combate espiritual cuyo resultado es la revelación de los misterios (*razā*) celestiales, una situación similar a la *Apátheia* de la mística helenística. Esta distinción eclesial propuesta en el *ketābā de-masqātā* tiene una evidente dimensión escatológica. Los perfectos representan en la Tierra un modelo escatológico del mundo ultraterreno[39]. De esta manera, el camino de la salvación personal, si bien se encuentra abierto a todos, establece grados de perfección, y esos grados se evidencian en las jerarquías presentes en la liturgia celestial[40].

Esta misma distinción entre santidad y espiritualidad, aunque devenida en grados de perfección monástica, aparece en los tratados místicos del monje Ishāq de Nínive, que vivió en la segunda mitad del siglo VII en Mesopotamia. Para Ishāq, como para la mística oriental en su conjunto, la permanente meditación sobre la propia muerte constituye uno de los caminos por los que el monje puede acceder a la contemplación (*Theoría*) de las verdades místicas[41]. A partir de la conciencia del carácter transitorio de la vida humana y de la inminencia del juicio, el santo puede vencer el temor a la muerte y lograr el desapego de las cosas mundanas[42]. Para quienes han alcanzado ese estado de perfección, están reservados los grados superiores en el mundo venidero:

> *El salvador llama "muchas moradas" de la casa de su padre a los niveles noéticos de aquellos que habitan en aquella tierra, es decir las distinciones de los dones y los grados espirituales que gozan noéticamente, así como a la variedad de rangos de dones*[43].

En el diálogo entre el ángel y el emperador podemos encontrar algunas de estas mismas ideas. La afinidad del vocabulario de la *HSM*, por un lado, y el *ketābā de-masqātā* e Ishāq de Nínive, por otro, nos permite ubicar a la *HSM* en el contexto de la mística sirio oriental del siglo VII. Ésta fue fundada sobre la base de dos postulados: en primer lugar, el entrenamiento ascético (basado en

---

[39] R. KITCHEN, "The Gattung of the Liber Graduum: Implications for Sociology of Asceticism", en R. LAVENANT, C. MOLENBERG & G. J. REININK (eds.), *IV Symposium syriacum*, Roma 1997. p. 181. Robert H. MURRAY, *Symbols of church and kingdom. A study in early Syriac tradition*, Cambridge. 1975, pp. 259-276.

[40] N. KHAYYAT, "La liturgie mystique des moines Syro-orientales", en AA.VV., *Patrimoine syriaque...*, p. 244.

[41] El místico nestoriano del siglo VIII Abraham Bar Dashanad preguntaba al respecto: "¿Dónde huirás de la muerte y del juicio? Si quieres complacer al Mesías en tus acciones, tendrás penas aquí y alegría allí, pero si no dudas en complacer a Dios, prepárate para severos sufrimientos y penas. Sé diligente en la lectura y la oración. Interprétalas correctamente y recita continuamente los salmos y oraciones. Considera que tu alma te es más preciosa que todo el mundo y sus posesiones. De hecho, no hay nada más elevado que el temor a Dios, que se adquiere en la negación de uno mismo y en la renuncia del mundo y sus posesiones" –MINGANA, "The Mystical Treatise...", p. 194–.

[42] H. ALFEIEV, *The spiritual world of Isaac the Syrian,* Kalamazoo, 2000, pp. 272-273.

[43] Citado en *ibidem*, p. 277.

la plegaria, el ayuno, la vigilia y el recitado de los salmos) que era considerado como el primer paso que lleva a la perfección espiritual. Mauricio es construido sobre la base de esta misma concepción mística del trabajo ascético. El emperador es, trascendiendo su función terrenal, un modelo de camino de perfección aunque limitado a las ataduras mundanas. En segundo lugar, la trascendencia de la verdadera vida cristiana, la cual se orienta a la búsqueda espiritual de las verdades divinas. Este último postulado ubica la espiritualidad en un contexto escatológico donde la vida terrenal pierde su carácter de tal para convertirse en un reflejo del mundo ultraterreno.

Ambos postulados concurren en la deconstrucción de la figura imperial. La *HSM* construye un modelo de santidad imperial que tiene poca (o ninguna) relación con los modelos providenciales propios de la tradición bizantina. Esta última había edificado la sacralidad imperial a partir del modelo eusebiano, que tuvo su expresión más acabada en la *Vita Constantinii*. Eusebio había promovido un modelo de santidad monárquica que se apoyaba en las ambigüedades existentes en la dualidad de las funciones reales y sacerdotales[44]. Conforme el camino que marcó Eusebio, la teología imperial bizantina reconocía en el primer emperador cristiano (Constantino) un santo y conmemoraba a los emperadores en el sinaxario[45]. Pero dicha santidad emanaba de su función colectiva como defensores de la fe y no de sus virtudes cristianas[46]. En cambio, la *HSM* expresa una concepción diferente, ya que transforma la función imperial en un impedimento, más que una concreción, de la verdadera vida cristiana. Este énfasis puesto en la oposición entre el cargo imperial y la vida cristiana se expresa en las alternativas que presenta el ángel al emperador. En efecto, la consecuencia lógica a esta paradoja es la inmediata renuncia del emperador a sus privilegios a fin de obtener un bien mayor:

> *Si quieres conservar tu reino y la vida de tus hijos durante mucho tiempo, deja de dirigirle ese pedido, y, en la resurrección, tu recompensa será aquella de los justos (zadykē). Pero si deseas la recompensa más elevada y ser atormentado aquí, esta será tu castigo: serás privado de tu reino, tus hijos serán asesinados ante tus ojos y, al final tus enemigos te quemarán. Elige, pues, aquello que quieras*[47].

El relato se detiene cuando el ángel le da veinte días al emperador para manifestar su respuesta. Este hiato entre la propuesta del ángel y la respuesta del monarca permite al redactor del martirologio interpolar un brevísimo *excursus* dedicado a los hijos de Mauricio. El pasaje dedica un espacio destacado al hijo menor, aún un niño, el cual jugará un papel fundamental en el desarrollo

---

44 G. DAGRON, *Empereur et prêtre. Étude sur le césaropapisme byzantine,* París, 1996. pp. 141-168.

45 H. DELEHAYE (ed.), *Sinaxarium constantinopolitanum*, Bruselas, 1902, col. 264.

46 DAGRON, *op. cit.*, pp. 163-164.

47 *HSM*, pp. 774-775.

posterior de la obra. Pasado ese lapso de tiempo, el emperador acepta voluntariamente su martirio[48].

En suma, en la *HSM* la combinación entre la ausencia de toda oposición entre monarca piadoso y tirano impío propia de la tradición bizantina y una teología mística que pone en primer plano la oposición entre vida espiritual y vida material muestra hasta qué punto el tratamiento de la monarquía cristiana que hace la obra es independiente de los desarrollos occidentales. Podría argumentarse que esta concepción de la santidad real tiene paralelos en la hagiografía latina, en especial cuando éstas atribuyen un sentido martirial a la caída de algunos reyes[49]. Sin embargo, debemos notar una diferencia fundamental entre ambos fenómenos. En las hagiografías occidentales, la función real nunca se opone a la santidad sino que la complementa o, mejor dicho, se presenta como instancia superadora. La *HSM*, en cambio, pone su énfasis en la confrontación, es decir que, a diferencia de los reyes mártires de Occidente, Mauricio no intenta mantener su corona sino que renuncia voluntariamente a ella en pos de la verdadera perfección cristiana.

3. El martirio de Mauricio

El relato continúa cuando, dos días después de la segunda aparición del ángel, estalla la rebelión de Focas. Por cierto, la rebelión propiamente dicha aparece apenas esbozada y sus razones y evolución son ignoradas para el autor. En cambio, el relato se reduce a la incorporación de un discurso atribuido a Focas sin ningún paralelo en la tradición historiográfica bizantina[50]. Por supuesto, este discurso no está basado en ningún evento específico sino que, por medio de él y como recurso retórico, el autor enumera las razones de dicha rebelión como simple confirmación de las palabras del ángel. El discurso de Focas apunta a dos elementos: uno de orden geopolítico y, el segundo, dinástico. En primer lugar, la debilidad propia del emperador que no ha podido evitar la conquista de las provincias romanas por parte de los enemigos del imperio. En este caso, el autor no tiene en mente la parte oriental del imperio ya que desde hacía casi once años, reinaba la paz entre romanos y persas. Sin embargo, en los territorios occiden-

---

48 "El emperador no se desvió de la mejor elección de todas esas calamidades que el ángel le había anunciado para su tormento, sino que su voluntad (trā ʾytā) se fortaleció e imploró constantemente y esperó que su pedido fuera concedido (...). El emperador le respondió «elijo la humillación y el sufrimiento de la muerte, y no dejaré lo superior que tendré como recompensa por soportarlo con la fuerza (hylā) del Mesías que me fortalece»" –*HSM*, pp. 775-776–.

49 Por ejemplo Segismundo, rey de los burgundios (516-523), como rey mártir del cual Mario de Avenches relata una historia similar a la de Mauricio: "*Hoc consule Sigimundus rex Burgundionm a Burgundionibus Francis traditus est et in Francia in habitu monachale perductus ibique cum uxore et filiis in puteo est proiectus*" –MARII EPISCOPI AVENTICENSIS, *Chronica*, 523, en *MGH Auct. ant.* XI, p. 235–. Cfr. DAGRON, *op. cit.*, p. 160.

50 *HSM*, p. 776

tales reconquistados por Justiniano, la situación era muy distinta. La presión de los ávaros en los Balcanes, los visigodos en Hispania y la de los lombardos en Italia amenazaba las endebles posesiones romanas. Esta cuestión de orden geopolítico evidencia hasta qué punto el autor era conciente de los acontecimientos que habían llevado a la rebelión y sus consecuencias posteriores. Pero, por otro lado, su lugar como "causa" de la deposición del emperador permanece en segundo plano. Las palabras de Focas dicen menos de la situación crítica del imperio que del usurpador mismo, es decir que su finalidad es la mera confrontación entre dos figuras que encarnan dos modelos opuestos de realeza. El discurso de Focas es la prueba de su "materialidad", es decir del apego al mundo, que transforma la santidad de Mauricio en *negligencia y debilidad*[51]. Su ansia de cosas terrenales (en este caso, la salvación del imperio) adquiere mayor dramatismo si tenemos en cuenta que su acción resultará, en última instancia, paradójica en tanto la muerte de Mauricio fue el origen de las futuras desgracias del imperio. En segundo lugar, el supuesto discurso de Focas pone su acento en la necesidad de anular la sucesión dinástica, eliminando toda la familia de Mauricio. Acerca de este tema, el autor pone en boca de Focas que "*En tanto Mauricio o alguno de sus hijos viva, el imperio de los romanos carecerá de fuerza y sus enemigos no serán vencidos*"[52]. Estas palabras constituyen un elemento clave en la trama narrativa. Ellas van más allá de la evidente necesidad de todo usurpador de eliminar cualquier reclamo de legitimidad sino que son el eco de una tradición que aseguraba la supervivencia de la dinastía legítima y que, a ambos lados de la frontera, circularon en virtud de los acontecimientos posteriores. Así, por medio del discurso, Focas se convierte en contrafigura de Mauricio –que por oposición, refuerza su imagen–. De la misma manera que la justicia de Mauricio y, sobre todo, su espiritualidad habían sido garantes de la prosperidad del imperio, la materialidad de Focas apunta en sentido inverso.

La escena final del relato está dedicada a la muerte de Mauricio y sus hijos. La acción está cargada de un creciente dramatismo, que llega a su punto culminante con la muerte del menor de los hijos del monarca. En cuanto los rebeldes apresaron a Mauricio, ellos masacraron a siete de sus hijos frente a sus ojos. La inversión del orden (primero son eliminados los posibles sucesores antes que al emperador mismo) no sólo es un artificio retórico para acentuar la crueldad del usurpador sino una medida de la constancia del emperador santo en la búsqueda de la salvación eterna. Así, los acontecimientos pierden su carácter político y adquieren un valor ascético, ya que el emperador no sólo aceptó sus desdichas voluntariamente sino que, además, las estimuló con su sumisión. El mismo soberano señaló a los asesinos que aún resta un último hijo, que vive fuera del palacio junto a una nodriza. El episodio concerniente a este último hijo de Mauricio adquiere un significado crucial si nos guiamos por los muchos detalles que le agrega el autor. Según la *HSM*, el niño había sido salvado de la matanza por

---

[51] *Ibidem.*

[52] *Ibidem.*

su nodriza, que lo había ocultado, al mismo tiempo que intentaba colocar en su lugar a su propio hijo. Sin embargo, el mismo Mauricio desenmascara el engaño de la nodriza y delata ante sus captores a su vástago. Luego de haber asesinado a este hijo, los rebeldes ataron al emperador a una barcaza, la echaron al mar y le prendieron fuego. Las llamas consumieron las ataduras del emperador pero éste rechazó toda posibilidad de liberación terrenal y, levantando sus manos en señal de adoración, permaneció en la barcaza y murió elevando sus alabanzas a Dios. En el desarrollo del martirio, el emperador-mártir se apropia progresivamente del proceso mismo imponiendo su propia voluntad a la de sus captores. En última instancia, su muerte y la de sus hijos no pertenece a los rebeldes sino a su íntimo deseo de martirio.

La particularidad de esta narración se hace evidente si la comparamos con los testimonios contemporáneos y posteriores a ella. En efecto, el motivo de la muerte de los hijos de Mauricio se encuentra en algunas narraciones posteriores que, quizás, constituyan algún tipo de tradición relativa a la supervivencia de la dinastía. Sin embargo, las variaciones en el contenido de los relatos impiden cualquier intento de establecer su historicidad con precisión. En efecto, las evidencias que aportan los historiadores bizantinos dejan en claro que la mayoría de los hijos de Mauricio murieron junto a él durante la revuelta de Focas. En su *Historia*, Teofilacto de Simocatta distingue dos episodios relativos al destino de la dinastía imperial. El primero es un relato similar al de la *HSM*, que gira en torno al niño asesinado[53]. De la misma manera que la *HSM*, este autor describe cómo el proprio Mauricio descubrió la treta de la nodriza como gesto de piedad hacia el hijo de ésta. Más adelante, en el mismo capítulo, añade un segundo episodio que narra el fallido intento por parte de Teodosio (uno de los hijos mayores) de llegar a Persia a través de Asia Menor, donde fue detenido por los agentes de Focas y asesinado[54]. En cambio, la *Crónica nestoriana* relata un episodio similar pero en el que Teodosio alcanza su objetivo. Según esta obra anónima de finales del siglo VII, Teodosio no sólo llegó a refugiarse en la corte de Xosro sino que, además, fue coronado por el Católico nestoriano como emperador de los romanos[55]. Tanto en la tradición representada por Teofilacto como en la *crónica nestoriana*, el destino final de Teodosio se pierde a poco de empezar aunque, en el segundo caso, es probable, como veremos a continuación, que haya sido asesinado en la corte persa ante el fracaso de reinstalarlo en el poder.

Otros testimonios, en cambio, presentan variantes significativas del relato

---

53 TEOFILACTO DE SIMOCATTA, *op. cit.*, VIII, 11.

54 *Ibidem*. El destino de Teodosio es incierto, lo más probable es que haya muerto junto a sus padres y hermanos. Teofilacto (VIII, 13) niega la versión que Teodosio haya logrado escapar a Persia, tesis sustentada por algunas fuentes orientales. Cf. Hugh VON ARNOLD, Martin JONES, John Robert MARTINDALE & John MORRIS (eds.), *The prosopography of the Later Roman empire,* Cambridge, 1992, pp. 47 y 905.

55 *Chronicon Anonymum*, pp. 18-19 y 20-21. Cf. M. H. Zotengerg (trad.), *Chronique de Abou-Djafar-Mo*ʿ*hammed-Ben-Djarir-Ben-Yezid Tabari,* 1869, vol. 2, pp. 306-308.

de la *Historia* de Teofilacto. A diferencia de las obras anteriores, en dichos testimonios predomina la intención de enfatizar la supervivencia de la dinastía de Mauricio. El sinaxario constantinopolitano recuerda a una de las hijas del monarca, Sopatra, que sobrevivió a la matanza y terminó sus días en un convento del cual devino superiora[56]. Por otra parte, Juan Mosco hace una breve referencia a una segunda hija (o sobrina) de Mauricio que vivía en el convento de Amma Damiana en Jerusalén[57]. Otros relatos, en cambio, son mucho más sugerentes. Anastasio de Sinaí menciona un episodio –que le fue contado por Abba Jorge el Gademita– acerca de un monje del cual circulaba el rumor que era el hijo del emperador, salvado por su nodriza de la matanza[58]. Esta noticia se diferencia de la *HSM* por el hecho que el hijo de Mauricio habría sobrevivido a la matanza y habría llevado una vida anacorética en monte Sinaí. Sin embargo, los testimonios compuestos con posterioridad al siglo VII profundizan esta tendencia. Por ejemplo, la *Crónica de Seert* (compuesta en árabe en el siglo IX) armoniza los materiales que se encuentran en la *HSM* y Teofilacto con una intención que, como veremos, es esencialmente política[59]. Muchos elementos específicos de la *HSM* se encuentran presentes en la citada *Crónica de Seert* pero reformulados con el fin de hacerlos compatibles con la *Historia* de Teofilacto. Si bien dicha crónica hace explícita mención de la vocación del emperador por su martirio en este mundo y su resignación ante los designios de Dios[60], la visión angélica que le revela su deposición es independiente de la *HSM*[61]. Lo mismo sucede en el caso de la referencia al hijo fugitivo de Mauricio. En efecto, el autor funde ambos episodios (esto es, el de Teodosio y el del hijo menor) en un solo relato. El cronista árabe cristiano señala que Teodosio era el hijo menor del monarca, quien fue coronado por Xosro[62]. Sin embargo, luego del fracaso de la campaña para reinstalarlo en el poder, Teodosio fue asesinado[63]. Un último elemento, que no está directamente relacionado a la figura de Teodosio, adquiere gran relevancia en nuestro argumento. La *Crónica de Seert* dedica en breve párrafo a la coronación de Focas[64]. En esta narración, el autor hace una intere-

---

56 DELEHAYE (ed.), *op. cit.*, cols. 207-208.

57 JUAN MOSCO, *op. cit.*, c. 127.

58 F. NAU (ed.), *Les recits inedites du moine Anastasius*, París, 1902, pp. 30-31.

59 *Crónica de Seert*, pp. 517-520. No es posible asegurar que el cronista conociera la obra de Teofilacto aunque algunos datos que menciona no provienen de las usuales fuentes orientales. Cf. L. SAKO, "Les Sources de la Chronique de Séert", *Por*, XIV (1987), 155-166. Aunque este último especialista sólo hace una enumeración de aquellas fuentes que el autor de la crónica expresamente menciona, es muy posible, debido a la gran cantidad de obras griegas que manejaba el cronista, que conociera (aunque sea de manera indirecta) la *Historia* de Teofilacto.

60 *Ibidem*, p. 517.

61 *Ibidem*, p. 518. En la visión, Mauricio ve un ángel que le escribe en sus manos: "Dios ha ordenado: luego de Mauricio Focas".

62 *Crónica de Seert*, p. 519.

63 *Ibidem*, p. 520.

64 *Ibidem*, pp. 518-519.

sante digresión acerca de los ritos de coronación bizantinos. Según el cronista, en el ritual seguido hasta tiempos de Mauricio, los emperadores se dirigían desde el palacio imperial hasta el monasterio de Mar Sergio (con toda seguridad, el autor se refiere al santuario de los Santos Sergio y Baco que quedaba inmediatamente al sur del gran palacio) donde era coronado por el Patriarca y tres obispos luego de la celebración de la eucaristía. Comencemos por advertir que esta descripción del ritual de coronación, tiene menos de observación empírica que de idealización y simbolismo[65]. El autor de la *crónica de Seert* parece ignorar por completo el complejo ritual de coronación bizantino y su múltiple simbolismo de tradiciones cívicas romanas y liturgia cristiana. Esta ignorancia se refleja primero en el escenario mismo de la coronación. Según el manual de protocolo del emperador Constantino Porfirogéneto (s. VIII), *De ceremonis*[66], la coronación del emperador se realizaba en Santa Sofía, iglesia que, si bien tenía una relación estrecha con la iglesia de Sergio y Baco, es difícil de confundir[67]. En períodos anteriores la coronación podía realizarse en otras iglesias como la de San Juan del Hebdomón, pero no existen testimonios que este ritual se haya llevado a cabo (al menos hasta el siglo X) en la iglesia de Sergio y Baco. En segundo lugar, no sólo el desarrollo del ritual con sus múltiples partes –compuestas de procesiones y aclamaciones– es ignorado sino que todo se reduce a la liturgia eucarística, exactamente al revés del ceremonial bizantino[68]. Pero la absoluta falta de conocimiento de los detalles de los rituales bizantinos se deben menos a la ignorancia del autor que a su deseo de ubicar la coronación de los emperadores en un contexto eucarístico. De esta manera, no es en el ritual de coronación donde debemos buscar los paralelismos sino en la ordenación episcopal[69]. En efecto, la intención del autor de la *crónica de Seert* era establecer una asociación entre la coronación imperial y la ordenación episcopal, algo presente de manera ambigua en la tradición bizantina[70]. Sin embargo, esta asociación de la función episcopal y real es solamente un paso previo para resaltar la ilegitimidad de la coronación del usurpador. La crónica subraya la excepcionalidad de la coronación de Focas en tanto él mismo tomó la corona y se la colocó en la cabeza antes de la comunión. Al romper con una tradición litúrgica, la monarquía que inicia Focas quiebra la comunión entre Iglesia y Estado. En este caso, el autor enfatiza dos elementos, el carácter ilegítimo y puramente humano de su soberanía y su carácter heterodoxo. En este caso, la corrección de las observaciones realizadas por el autor es irrelevante, cuando notamos que en el relato subyace una visión de la monarquía cristiana que coincide con la *HSM*. En

---

65 Sobre la evolución de los rituales de coronación bizantinos, ver DAGRON, *op. cit.*, pp. 74-105.

66 *De ceremonis*, I, 38, citado en DAGRON, *op. cit.*, p. 74.

67 Thomas F. MATHEWS, *The Byzantine Churches of Istanbul: A Photographic Survey*, University Park, 1976, p. 242.

68 DAGRON, *op. cit.*, p. 75.

69 Canón 4 del concilio de Nicea.

70 DAGRON, *op. cit.*

efecto, a pesar de las diferencias de énfasis, es posible reconocer cierta unidad de ideas entre el relato de la *Crónica de Seert* y la *HSM*. El martirio de Mauricio y sus hijos en la *HSM* y el quiebre en el paralelo entre la función episcopal e imperial en la *crónica de Seert* operan en un mismo plano. Se trata de la ruptura absoluta entre el oficio imperial y sus fundamentos sagrados. La muerte de Teodosio en la corte de Xosro o la muerte del hijo menor de Mauricio a manos de los rebeldes marca un punto de inflexión. El heredero legítimo de la corona del Imperio cristiano había desaparecido y su legitimidad se extinguió, ya no queda un defensor de la fe sino una tiranía. A esta ruptura, se suma toda la confusión de versiones acerca de la supervivencia de los hijos de Mauricio, que evidencia una serie de tradiciones que emergieron durante la tiranía de Focas y que esperaban la vuelta de la dinastía de Mauricio como liberadora.

Pero esta radical ruptura entre el orden terrenal, que representa el orden romano, y el orden divino no es el mero resultado de la usurpación de Focas sino el fruto de una necesidad más profunda. Tanto en la *Crónica de Seert* como en la *HSM* es posible distinguir entre orden terrenal y orden político mediante la negación de la asociación cristiano/romano y su reemplazo por una oposición entre el cristiano y el mundo. Al anular el providencialismo imperial romano, la *HSM* desplaza la oposición entre "aquellos que viven en el mundo" y los "verdaderos cristianos" ascéticamente orientados. Esta oposición radical se percibe en toda la abundante literatura de mártires persas como el de Simeon Bar Sabba'e[71], Cándida[72] o el ciclo de Abgar[73], como parte de la identidad específica de las comunidades cristianas del imperio persa[74].

A modo de conclusión

La evidencia interna de la *HSM* nos permite ubicarla en el contexto cultural del cristianismo del imperio sasánida. En primer lugar, aquellos elementos que son distintivos del relato (la santidad del emperador, la extinción de su dinastía) solo tienen paralelos en la literatura cristiana persa de los siglos posteriores. En segundo lugar, su universo mental combina una serie de rasgos comunes con la abundante producción martiriológica del cristianismo persa. La *HSM* comparte con esos martirologios persas un vocabulario que sólo encuentra paralelos en las obras de la mística siríaca y cuyas bases se pueden resumir en tres temas. Primero, una eclesiología dualista que se inspiraba en la teología místi-

---

71 Cfr. PS 2.

72 S. BROCK, "A Martyr at the Sasanid court under Vahran II: Candida", *Analecta Bollandiana*, 96 (1978), 167-181.

73 P. DEVOS, "Abgar, hagiographie perse méconnu (debut du Ve siècle)", *Analecta Bollandiana*, 83 (1965), 303-328.

74 Cfr. S. BROCK, "Christians in Sasanian empire; a case of divided loyalties", en S. MEWS (ed.), *Religion and national identity*, Oxford, 1982, p 1.

ca, cuyas ideas ponían en primer plano la espiritualidad ascética como fundamento de la vida cristiana. La base de esta teología mística es su énfasis en la oposición radical entre el mundo material y las verdades espirituales y en la aceptación de la muerte como corolario del camino ascético. Segundo, una percepción del mundo ultraterreno que surge como una proyección de la primitiva eclesiología monástica oriental. Ésta establecía una estricta separación entre una minoría carismática de "espirituales" –que habían alcanzado la iluminación interior– y la mayoría de "justos" –que permanecían en el mundo–. El más allá de la *HSM* no se construye sobre la oposición entre la salvación y la condena, sino en base a una jerarquía que reservaba un lugar privilegiado a los mártires. Tercero, y último, una actitud ambigua frente al papel providencial del imperio romano como consumación terrena del orden divino. La particular relación entre los cristianos persas y la "monarquía cristiana" –fomentada desde tiempos constantinianos– atribuía especial importancia a los cambiantes escenarios políticos. El mito que hacía del emperador cristiano un protector de las Iglesias situadas fuera del imperio tornaba imperiosa una reflexión acerca de sus alcances y limitaciones, y la *HSM* aporta un indicio precioso acerca de ella. La conjunción de estos tres temas habilitaba una reflexión sobre el papel de los cristianos en el orden terrenal, que se dirigía a los mismos medios monásticos que dieron su origen a la *HSM*. Los cristianos de Persia habían visto en Mauricio (como en Constantino y Teodosio II) un protector, una imagen que había sido promovida desde el otro lado de la frontera desde el siglo IV[75]. Pero con su muerte, la política de pacificación y de entendimiento mutuo con Xosro Parwiz había llegado a su fin. La guerra había recomenzado y la política anticristiana del Gran rey se había reanudado. En este sentido, la muerte de Mauricio fue una experiencia traumática para los cristianos de Persia que vivieron sus consecuencias a la distancia. La deposición del monarca legítimo había puesto al Gran rey en la obligación de vengar la muerte de quien había sido su benefactor pero, rápidamente, la campaña punitiva se transformó en una guerra de conquista abierta. Esta situación suponía un desafío para los cristianos del imperio persa, quienes se percibían a sí mismos como una comunidad religiosa vinculada al enemigo secular de la monarquía irania pero que, a la vez, se manifestaban como súbditos leales del Gran rey; como aseguraban los obispos del imperio persa a Xosro Parwiz:

> *Pues es nuestra esperanza y confianza que, puesto que el país de los romanos (Beth rhomieh) ha sido sometido a tu admirable autoridad, en una nueva monarquía (Malkûtā) asombrosa en el número de tierras y ciudades, su majestad la dirigirá, por la autoridad de leyes útiles, de tal manera que serán establecidas en nosotros en la fe apostólica que hemos recibido desde el principio.*[76]

---

[75] BROCK, *op. cit.*, p. 1.

[76] CHABOT (ed.), *Sinodicon Orientale*, pp. 584-585.

Detrás de estas declaraciones de fidelidad se ocultaba una relación ambigua, incluso contradictoria, entre el fenómeno religioso y el orden político. Para los obispos cristianos, la monarquía irania podía garantizar, por medio de leyes, el mantenimiento de la ortodoxia en la Iglesia de Oriente pero en ningún caso ésta podía reproducir el orden divino en la Tierra. No obstante esta negación del carácter sagrado de la monarquía sasánida, el esquema providencialista romano era imposible de aceptar en virtud de las sospechas que acarrearía. En otras palabras, la Iglesia sasánida intentaba resolver su dilema entre pertenecer a la *oikoumene* cristiana, "*Imperium romanorum*", y la *oikoumene* irania, el "*ĒrhānSāhr*". La *HSM* refleja esta misma percepción de la paradoja al presentar una visión monástica de las tensiones propias de una comunidad religiosa en crisis, ante las falencias del esquema providencialista que veía a los emperadores cristianos como defensores de la fe fuera de los territorios de la *oikoumene* romana. Ese dilema fue resuelto con una concepción de la identidad religiosa, "el pueblo de Dios", sin adscribir a ninguna de las dos ecumenicidades. En su lugar, opusieron la dualidad "cristiano/pagano", cuya línea divisoria era el ascetismo[77]. Así como la vida cristiana se dividía entre aquellos que seguían la vía espiritual y los que seguían la senda corporal, la Iglesia trascendía las fronteras políticas ubicando su verdadera patria en el reino futuro. Los dos elementos que hemos analizado en la *HSM* –la teología místico ascética y la extinción de la dinastía de Mauricio– apuntan a delimitar esa identidad cristiana. Según ella, Mauricio no es sólo un modelo de monarca cristiano sino que también es un modelo de vida cristiana que descarta el providencialismo terrenal, proyectando la finalidad de tal vida hacia el mundo ultraterreno y su anticipación terrenal en la vida espiritual.

[77] BROCK, *op. cit.*, pp. 12-15.

AVES, NIÑOS E ILUSIONES.
LAS REPRESENTACIONES DEL DEMONIO EN LOS *DIÁLOGOS* DE GREGORIO MAGNO (SIGLOS VI-VII)

HERNÁN GARÓFALO
(Universidad Nacional de Córdoba)

La idea del mal y, más concretamente, la presencia del demonio, constituye una de las elaboraciones más complejas de la Edad Media. Aquél que se interese por seguir el largo recorrido de esa construcción, no dejará de sentirse impresionado por la multiplicidad de postulados, conceptos y significaciones puestos en juego y confrontados a la hora de definir qué se entendía al hablar del "antiguo enemigo" y las potencias infernales.

Tan laberíntica amplitud permite, pues, un gran abanico de opciones al momento de abordar el estudio del demonio –tal como pretende este trabajo– si bien es necesario realizar un recorte que, no por parcial, deja de tener validez. Dicha elección nos lleva a centrarnos en un aspecto que creemos fundamental dentro del nivel "constructivo" de la representación demoníaca: el demonio como *sujeto* y, en tanto tal, sus manifestaciones en el mundo de los hombres. En este sentido, no nos proponemos ahondar en el origen de esta entidad maléfica, que tantos nombres recibió a lo largo del tiempo y de las cambiantes circunstancias cristianas[1]. Por el contrario, nos interesa indagar en los modos diversos (muchas veces contradictorios) que adoptó el demonio en sus relaciones con los hombres, los cuales fueron explicitados en representaciones concretas por parte de aquéllos que dijeron actuar como testigos de los hechos en que participaron esos seres sobrenaturales.

El esfuerzo cristiano por construir una representación del Infierno en general (y del demonio, en particular) atravesó distintas etapas, todas ellas parte del largo proceso de fijación de los principios que luego constituirían la ortodoxia. Por ello, quizá, esta construcción pareció oscilar desde la imprecisión hasta la racionalización más o menos elaborada.

Al hablar de la "cristiandad medieval" –el cual, de por sí, ya constituye un

1 Véase, a modo de ejemplo, lo desarrollado por Jean Claude SCHMITT en *Historia de la superstición*, Barcelona, Crítica, 1992, p. 16 y ss.; como así también Jeffrey Burton RUSSELL, *El Diablo. Percepciones del mal desde la Antigüedad tardía hasta el Cristianismo primitivo*, Barcelona, Laertes, 1995.

término complicado–, Jacques Le Goff sostuvo que el cristianismo debió elegir entre dos direcciones: por un lado, ser una religión cerrada, propiedad del pueblo elegido y nacida del Antiguo Testamento; por el otro, presentarse como una religión abierta, con vocación universal, trazada por el Evangelio. Según él, la opción elegida fue la primera, situación que se impuso a partir de los siglos XII-XIII, una vez que el trabajo ya realizado permitió al pueblo cristiano encerrarse en el particularismo[2]. De estas direcciones, sin embargo, nosotros rescataremos la anterior, la "aperturista", ya que esa expansión ofrece interesantes líneas a considerar.

En efecto, el cristianismo que comenzó a definir el Infierno y el demonio, entre otros muchos elementos de la doctrina, no era esa entidad cerrada que podía hablar de los "grupos exteriores" –dado que ya tenía gracias una idea aproximada de quienes componían el "interior"[3]–. Por el contrario, desde el siglo IV, era notable la preocupación por definir y extender lo que podría llamarse el "contexto cristiano", incorporando sincréticamente todos aquellos elementos que colaboraran para una mejor formulación práctica de los principios denominados "ortodoxos".

En el caso del Infierno y los demonios, la incertidumbre se apreció en la combinación de influencias griegas y tradición judía como complemento de los Evangelios, aceptados no mucho antes. De este intercambio surgió un mosaico de imágenes desordenadas, donde las tinieblas, los espectros, el fuego y los ruidos alarmantes, por ejemplo, fueron tomados como características de un espacio aún por precisar y que, en general, se denominará Más Allá o Infierno, según los casos[4]. De hecho, además de graficar las situaciones infernales, aparecerán –probablemente ligadas a la noción de "ley"– las penas que esperarían a aquél que obra incorrectamente al apartarse de esa ley. Este aspecto perdurará posteriormente con el aval de las Escrituras: "Porque todos los que sin ley han pecado, sin ley también perecerán; y todos los que bajo la ley han pecado, por la ley serán juzgados" (Rom., 2, 12)[5].

Pero hemos hablado del Infierno como espacio. En este punto, los Evangelios intentan, al menos, ser un poco más precisos. En cuanto a su designación, es invariable el uso del término *Gehena*, el cual designaría un lugar concreto sobre la Tierra y, más exactamente, cercano a Jerusalén, quizá como reflejo negativo pero igualmente central de la Ciudad Santa. Los apóstoles Mateo y Lucas ha-

---

2 Jacques LE GOFF, *La civilización del Occidente medieval*, Barcelona, Paidós 1999, p. 58 y ss.

3 *Ibidem*, pp. 214-216. Le Goff llega a hablar, incluso, de racismo religioso ligado al uso de la violencia (*compelle intrare*). Claro que esto sería posible en un marco en el cual los resortes del poder estuvieran, mayormente, al servicio de la ortodoxia, lo que no era el caso en los siglos VI-VII. Al respecto, véase también R. I. MOORE, *La formación de una sociedad represora. Poder y disidencia en la Europa occidental*, Barcelona, Crítica, 1989.

4 Es posible seguir esta compleja trama de mutuas influencias en Georges MINOIS, *Historia de los infiernos*, Barcelona, Paidós, 1994, pp. 75-96; Howard R. PATCH, *El otro mundo en la literatura medieval*, México, Fondo de Cultura Económica, 1983, caps. 1, 4 y 5.

5 Véase MINOIS, *op. cit.*, p. 82 y ss.

blan de este ámbito como aquél al que irían aquellos que no siguieran al Señor, mientras que Marcos dice que, en él, "el fuego no puede ser apagado y [...] el gusano nunca muere" (Marcos, 9, 42-48).

La idea del demonio, por su parte, no escapa a esta coherencia discursiva. Es el Apocalipsis de Juan el que ofrece mayores detalles a este respecto, cuando afirma que Satanás y sus ángeles lucharon contra Miguel y los suyos siendo vencidos, por lo cual "ni se halló lugar ya para ellos en el cielo" y Lucifer fue "arrojado a la tierra y sus ángeles fueron arrojados con él" (Apoc., 12, 7-9). Además –y significativamente para nosotros– agrega "Ay de los moradores de la tierra y el mar! Porque el diablo ha descendido a vosotros con gran ira, sabiendo que le queda poco tiempo" (Apoc., 12, 12).

Así, un punto que debe subrayarse es la terrenalidad del Infierno y de los demonios –según los Evangelios– si bien no se relaciona explícitamente ese espacio con tales sujetos[6]. Al mismo tiempo, si el mundo es el lugar donde actúa el demonio para perdición de la humanidad –porque, en ese sentido, las distintas tradiciones cristianas y paganas, sin importar el nombre que le den a sus entidades malignas, acuerdan que buscan ese fin y los convierten en personificaciones del mal– surge la necesidad de reconocer ese accionar, para evitar sus seducciones.

De tal modo, a la par del interés teológico por definir al demonio al interior de la doctrina, se perfilará otro tipo de interés, que podríamos llamar pedagógico. Este estará centrado en la materialidad del accionar diabólico, preocupado por elevar su visibilidad, en tanto capacidad de reconocimiento, a los ojos de los fieles y, en especial, los "no tan fieles". Esto ocurrió, sobre todo, en los primeros siglos de la era cristiana, cuando las raíces paganas todavía no estaban del todo extirpadas. Así, muchas representaciones demoníacas de este período fueron tomadas de la vasta tradición religiosa clásica mediterránea, con sólo unas mínimas adaptaciones necesarias[7].

La Iglesia, como cabía esperar en un caso como este, fue la encargada de llevar adelante esta tarea nada fácil de definición. Se trataba de recortar prolijamente la "realidad" hasta el punto de redefinirla en sus propios términos, sirviendo a una comunidad –como acabamos de señalar– aún no suficientemen-

---

[6] El Antiguo Testamento toma el Infierno como lugar de castigo pero, más allá de situarlo en la Tierra, no es mucho lo que agrega. El Nuevo Testamento y el Evangelio de Lucas (por ejemplo, en 8, 26-33; 9, 37-42; 11, 14-28) abunda en la descripción de posesiones demoníacas de hombres, pero nunca plantea que esos demonios sean habitantes del Infierno. Más bien, parecen deslizar que ese espacio pertenece a los pecadores humanos. Para relacionar Infierno y demonios como algo más que el lugar de castigo, habrá que esperar a que los llamados Evangelios apócrifos sean utilizados como fuente de representaciones (aunque fueran canónicamente rechazados a partir de los siglos III-IV). Para mayor detalle, véase *ibid.*, p. 104 y ss.; Jacques LE GOFF, *El nacimiento del Purgatorio*, Madrid, Taurus, 1985, pp. 69-80; Colleen McDANNELL y Berhard LANG, *Historia del cielo*, Madrid, Taurus, 1990, p. 37 y ss.

[7] Sobre la pervivencia del paganismo en una Europa cristiana, véase André VAUCHEZ, *La espiritualidad del Occidente medieval*, Madrid, Cátedra, 1995; RUSSELL, *op. cit.*, pp. 57-125.

te cristiana pero tampoco del todo pagana. De cualquier manera, ello demuestra un modelo de sociedad en modo alguno vacía de tradiciones y marcos de referencia. Así pues, la Iglesia se ve inmersa en un largo proceso que, entre los siglos V y XI, buscará "transformar profundamente lo maravilloso, dándole una significación tan nueva que ya no nos encontramos frente al mismo fenómeno"[8]. La cuestión, entonces, es precisar qué características específicas adopta la representación del demonio en este período y cómo se percibe su actuación en el mundo de los hombres.

La elaboración de las representaciones demoníacas en Gregorio Magno

Entre los muchos autores medievales que se interesaron por seguir los pasos terrenales de los demonios, Gregorio Magno fue uno de los más destacados. Descendiente de una familia aristocrática romana, éste ejerció importantes cargos civiles antes de abandonarlo todo para fundar una comunidad desde la que, en 590, accedió a la silla de San Pedro. Hombre de su tiempo, fue testigo de las calamidades que se abatieron sobre la Italia del siglo VI –la inundación de Roma, los estragos de la peste justinianea, los interminables conflictos entre bizantinos y lombardos por el control de la Península, etc.–. Estos desastres, dados sus alcances y momento histórico, contribuyeron a convertir a Gregorio en un pastor escatológico, inmerso en la compleja tarea de salvar al pueblo cristiano en un contexto de incertidumbre que, no por terrena, dejaba de extenderse al "otro mundo"[9].

Para lograr su cometido, se preocupó muy particularmente por incrementar los instrumentos de salvación, comentando las Escrituras, sosteniendo a las comunidades de monjes, adoctrinando al clero secular e incentivando a los laicos a orientar su vida hacia la salvación por medio del encuadramiento litúrgico y la enseñanza moral. Es a partir de este objetivo como debemos considerar sus distintas obras, ya sean sus *Homilías*, su *Moralia en Job* y, en especial, sus *Diálogos*, que servirán como fuente principal (aunque no exclusiva) de este trabajo.

Gregorio, de hecho, es uno de los primeros en dar una entidad cierta al Diablo –llamándolo recurrentemente "antiguo enemigo" – y, también, a su origen y presencia en este mundo. Así, dirá: "Que el ángel más alto hubiera podido estar en la cima, si hubiese permanecido sujeto a Dios", "[Dios] Primero creó al ángel

---

[8] Jacques LE GOFF, *Lo maravilloso y lo cotidiano en el Occidente medieval*, Barcelona, Gedisa, 1985, p. 111.

[9] Claude CAROZZI, *Visiones apocalípticas en la Edad Media. El fin del mundo y la salvación del alma*, Madrid, Siglo XXI, 2000, pp. 41-68, refleja acertadamente las distintas expresiones surgidas de esta incertidumbre.

al que hizo más grande que a los demás ángeles", y "cuanto más se rebeló contra la gloria del Creador, tanto más cayó"[10].

Se pueden extraer de estas palabras algunos elementos significativos. Quizá el más importante es el hecho de que el diablo se define a partir de la referencia divina: Dios lo ha creado pero, por no haber seguido sujeto a Él, ha caído. Esto descarta de plano la posibilidad de una visión dualista de los principios del bien y el mal, tema –y riesgo siempre latente– que habría de preocupar a los teólogos antiguos y medievales durante largo tiempo. Ahora bien, Gregorio no brinda detalles respecto a lo que interpreta como "no seguir sujeto" a la Divinidad. Quizás ese sometimiento podría relacionarse con la idea de "ley" que hemos mencionado antes, en el sentido de apartarse del camino indicado por la autoridad reconocida o bien, de aquélla que dice ejercer la autoridad. En tal sentido, recordemos que, al contrario de la noción moderna de ley –basada en estatutos y caracterizada como "positiva" –, la ley en la temprana Edad Media era entendida como la manifestación externa de principios morales fundamentales, los cuales se hallaban representados en ella[11]. De seguir esta línea, el Diablo se habría alejado de la moral establecida, cuestión cara a los esfuerzos de establecer una tradición que quería ser cristiana e institucional. Así, la Iglesia (que se consideraba su guardiana e, indudablemente, creadora de tal tradición) podría exigir que todos –demonios y, por supuesto, hombres– sometieran el "corazón al suave yugo del Redentor"[12].

Rebelde, inmoral, "carente" de las virtudes fundamentales y marcado por el horror de la caída serían las características iniciales y más abarcativas del demonio gregoriano.

En sus *Diálogos*, escritos entre 593-594, Gregorio nos ofrece múltiples informaciones adicionales acerca del demonio, aspectos que trataremos de sistematizar en las páginas que siguen.

Según propia confesión, él escribe para dejar constancia de los modos de vida

---

[10] GREGORIO MAGNO, *Moralia en Job*, IX, V –*Patrología Latina*, vol. 75, col. 861–: "Summus ille angelicus spiritus qui subjectus Deo in culmine stare potuisset"; XXXII, XXXIII, col. 664: "Hunc primun condidit, quem reliquis angelis eminentiorem fecit"; XXXIV, XXI, col. 740: "tanto magis infra se cecidit, quanto magis se contra gloriam sui conditoris erexit". Véanse, también, los interesantes comentarios respecto de este punto formulados por Jeffrey Burton RUSSELL, *Lucifer. El diablo en la Edad Media*, Barcelona, Laertes, 1995, p. 103 y ss.

[11] William D. Mc CREADY, *Signs of Sanctity. Miracles in the Thought of Gregory the Great*, Toronto, Pontifical Institute of Mediaeval Studies, 1989, p. 161, hace un lucido análisis del que se desprenden estas líneas.

[12] GREGORIO el GRANDE, *Dialogues* (ed. de Adalbert de Forgé y Paul Antin), París, Cerf, 1980, lib. II, VIII, t. II, p. 160: "sub leni redemptoris iugo cervicem cordis edomarent". Es interesante que, por más suave que fuera, se le llame yugo y requiera sometimiento. En cualquier caso, el castigo podía cumplir la misma función al parecer: *ibidem*, I, X, 15, t. II, p. 106: "Factumque est ut qui sancto uiro Fortunato pueros cum pretio reddere oboedientia subiectus noluit, eos sine pretio poena subactus daret" ("El asunto se arregló de esta manera: aquél que no había querido someterse a la obediencia ni devolver a los niños al santo varón Fortunato por el precio del dinero, los dio gratuitamente subyugado por el castigo").

de ciertos hombres que, precisamente, se habían destacado por sus virtudes, despertando así las ansias de emulación. Pero el que ofrece no es cualquier testimonio, fruto de su simple inspiración, sino uno avalado por la referencia inequívoca a testigos dignos de crédito y bien conocidos:

> *...si yo, un pobre hombre, tan sólo mencionara lo que llegó a mi conocimiento acerca de hombres perfectos y probados –sea por el testimonio de hombres buenos y fieles, o sea por mi propia experiencia– pienso que se me acabaría el día antes que las palabras*[13].

Sin dudas, esta postura obedece a varias razones. En primer lugar, se trata de una inteligente percepción de la psicología de sus fieles, para quienes este grado de realidad, casi cotidiana, agrega una importante carga de veracidad al relato –en la medida en que explicita un informador creíble, un tiempo concreto y un lugar determinado–. En segundo término, Gregorio así aparece no sólo como hombre informado sino, también, formado. El conoce los alcances de la lengua y las potencialidades del discurso que intenta desarrollar.

Recordemos, en este sentido, que dicha lengua ha sido caracterizada –en especial, en relación a la claridad de las imágenes– como imperfecta o limitada al momento de presentar la serie de detalles que conforman ese todo al que podríamos llamar, con cierta reserva, "realidad". Sin embargo, esa supuesta limitación puede ser, al mismo tiempo, su mayor atractivo y el más útil de sus alcances. De hecho, los autores medievales conocían "el poder de sugestión de la lengua y su capacidad para suscitar en la imaginación nuevas eforescencias"[14], elementos que podrían ayudar a realzar la dependencia y el temor hacia aquellos que se sirven del discurso con determinados fines.

Así pues, los *Diálogos* gregorianos se mueven en el cautivante juego de la autenticidad y la imaginación, no en una relación dialéctica entre ambos términos sino con el primero actuando como disparador del segundo. Dentro de ese juego debe enmarcarse el pensamiento de los fieles ya que, subrayémoslo una vez más, el mismo está coordinado por aquellos que tienen como misión autoimpuesta definir la realidad y corregir las desviaciones.

Los *Diálogos* han sido redactados como una colección de anécdotas (bajo la

---

[13] *Ibid.*, I, praefatio, t. II, pp. 14-16: "Si sola, Petre, referam, quae de perfectis probatisque uiris unus ego homuncio uel bonis ac fidelibus uiris adtestantibus agnoui vel per memetipsum didici, dies, ut opinor, ante quam sermo cessabit".

[14] Claude KAPPLER, *Monstruos, demonios y maravillas a fines de la Edad Media*, Madrid, Akal, 1986, p. 224. Si bien el análisis de este autor se concentra en un período alejado del que nos ocupa en este artículo, sus reflexiones respecto al poder de la lengua y su capacidad de representación resultan altamente esclarecedoras y utilizables en nuestro contexto. Véase también María Jesús BUXÓ, "La inexactitud y la incerteza de la muerte: apuntes en torno a la definición de religión en antropología", en C. ALVAREZ SANTALO, Ma. Jesús BUXO y S. RODRIGUEZ (coords.), *La religiosidad popular. II. Vida y muerte: la imaginación religiosa,* Barcelona, Anthropos-Fundación Machado, 1989, p. 209 y ss.

forma de *exempla*) que se suceden a la manera de conversaciones entre Gregorio y un discípulo posiblemente imaginario llamado Pedro. Este, convencido de que "por el relato [...] aprendemos cómo la virtud, una vez adquirida y guardada, se pone en práctica. Hay hombres a quienes los ejemplos los inflaman más hacia el amor a la patria celestial que la teoría"[15], pide a su maestro que exponga sus experiencias. Esas narraciones son, por su parte, ricas en detalles concretos y sugestivos, con una trama de intriga y un desenlace convenientemente sorprendente. Se trata, pues, de un estilo afín a la posición –y sugestión– de los lectores, quienes se relacionan con el autor según el esquema del maestro-discípulo. En dicho encuadre, el primero cumple funciones tales como "control del ambiente, manipulación mística, culto confesional, dogmatización del lenguaje y del pensamiento"[16], mientras que el segundo ofrece, a cambio, su obediencia como base de su posibilidad de progreso.

Ahora bien, no hay dudas respecto a quién es el maestro –nada menos que el propio vicario de Cristo– pero ¿quiénes son los lectores-discípulos? Todo parece indicar que, principalmente, serían predicadores, monjes e incluso laicos educados. Ellos constituían los referentes de la estructura social de su tiempo –al menos, tal como Gregorio la encuadraba– y por ello, eran capaces de aprovechar las enseñanzas puestas a su disposición y, sobre todo, estaban en condiciones de reproducirlas, transmitirlas y servirse de ellas de un modo eficaz. Así, quedaban identificados como maestros de una escala intermedia, en contacto directo con el pueblo "cristiano".

En suma, nociones tales como "enseñanza", "reproducción", "transmisión", "maestro" y "discípulo", nos remiten a ese interés pedagógico subyacente a la obra gregoriana, elaborada en función de una ideología precisa, entendiendo ésta como formalización organizada y polarizada del pensamiento, con una clara función propagandística y de imposición[17]. Esta actúa como modelo puesto a disposición de aquellos que gozan de una palabra autorizada –monjes, predicadores, laicos escogidos– para que, desde ellos, se derrame hasta el receptor último, es decir, el conjunto del pueblo[18]. Entre los muchos elementos inmersos en

---

15 GREGORIO el GRANDE, *op. cit.*, I, t. II, p. 16: "In expositione quippe qualiter inuenienda atque tenenda sit uirtus agnoscitur, in narratione uero signorum cognoscimus inuenta ac retenta qualiter declaratur. Et sunt nonnulli quos ad amorem patriae caelestis plus exempla quam praedicamenta succendunt".

16 Berhard GROM, *Psicología de la religión*, citado en Antonio BRAVO GARCIA, "Monjes y demonios: niveles sociológicos y psicológicos en su relación", en P. BADENAS, A. BRAVO e I. PEREZ MARTIN (eds.), *El Cielo en la Tierra. Estudios sobre el monasterio bizantino*, Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1997, p. 80.

17 En esta definición combinamos la noción de ideología propuesta por Michel VOVELLE, *Ideologías y mentalidades*, Barcelona, Ariel, 1985, p. 11, con el análisis presente en Ariel GUIANCE, *Los discursos sobre la muerte en la Castilla medieval (siglos VII-XV)*, Valladolid, Junta de Castilla y León, 1998, pp. 81-82.

18 Es cierto que este proceso puede no ser tan lineal. Sin embargo, plantea problemas tan complejos apreciar el papel de esos "receptores últimos" en la construcción final, sobre todo al nivel de las fuentes disponibles, que hemos optado por seguir esta postura a los fines de este trabajo. Al respec-

este derrame, la representación del demonio no es menor y traduce una determinada consideración del mal.

El demonio gregoriano

Si el demonio tiene muchos nombres, también posee múltiples formas físicas. Puede aparecer como horrible y envuelto en llamas, lanzando fuego por la boca y por los ojos[19], o bien como un chiquillo negro[20], un ave pequeña y negra[21], una serpiente, ese animal amigo suyo[22]. También podía tener aspecto de moros[23], de espíritus espantosos y horriblemente negros, de un dragón[24] y hasta de un peregrino[25] –por mencionar sólo los principales–. Estas formas se expresan ya sea con voz humana o, en muchos casos, imitando "con enormes gritos y grandes clamores el rugido de los leones, el balido de las ovejas, el rebuzno de los asnos, los silbidos de las serpientes y el chirrido de los puercos y de los ratones"[26].

De este primer conjunto, se pueden deducir varias características significativas. Así, el simbolismo de los colores –el negro como la noche y el mundo subterráneo, el rojo del fuego y de la sangre– es común a la tradición pre-cristiana y fue reconocido por ésta con bastante facilidad ya que respondían también, familiarmente, al folklore popular. Igualmente, los animales de voces y figuras extraordinarias, pertenecen al sustrato clásico pagano[27].

Ahora bien, el demonio no se aparece ante todos a simple vista sino que sólo algunos "escogidos" pueden observarlo como tal. Tomemos, de los ya citados, el caso de la visión demoníaca del chiquillo negro. Dice Gregorio, glosando una vivencia de san Benito:

> *Fue el hombre de Dios al monasterio y cuando a la hora señalada, concluida*

---

to, véase VAUCHEZ, *op. cit.*, pp. 9-31; BRAVO GARCIA, *op. cit.*, pp. 79-81. La sociología ha estudiado, de forma rica y esclarecedora, los diversos elementos que participan en procesos de construcción como el que nos ocupa en casos como la historia del arte; a modo de ejemplo, véase Néstor GARCIA CANCLINI, *La producción simbólica. Teoría y método en la sociología del arte*, México, Siglo XXI, s/d, pp. 65-95.

[19] GREGORIO el GRANDE, *Diálogos*, II, VIII, 12, t. II, p. 170.

[20] *Ibid.*, II, IV, 2, t. II, p. 152.

[21] *Ibid.*, II, II, 1, t. II, p. 138.

[22] *Ibid.*, III, XVI, 3, t. II, p. 328.

[23] *Ibid.*, IV, XVIII, 3, t. III, p. 74.

[24] *Ibid.*, IV, XL, 4, t. III, p. 140.

[25] *Ibid.*, I, X, 6, t. II, p. 98.

[26] *Ibid.*, III, IV, 2, t. II, p. 270: "inmensis uocibus magnisque clamoribus coepit imitari rugitus leonum, balatus pecorum, ruditus asinorum, sibilos serpentium, porcorum stridores et soricum".

[27] Véase RUSSELL, *op. cit.*, p. 67 y ss.

ya la salmodia, los monjes se ocuparon en la oración, vio cómo un chiquillo negro arrastraba hacia afuera por el borde del vestido a aquel monje que no podía estar en oración. Entonces dijo secretamente a Pompeyano, el abad del monasterio y al monje Mauro: "No véis quién es el que arrastra fuera al monje". "No", le respondieron. "Oremos, pues, para que también vosotros podáis ver a quién sigue este monje"[28].

Que el "hombre de Dios" sea el único que pueda ver esa representación del antiguo enemigo no es casual sino que responde a su propio carácter de ser extraordinario (parte de sus atributos incluyen esa visión privilegiada, de acuerdo al modelo construido por la Iglesia para ese período[29]). Su intercesión y acompañamiento en la oración es la clave del episodio, momento en el cual el Maligno encuentra un digno rival. Este último, obviamente, resulta desenmascarado, pues la presencia del santo es suficiente para que ese chiquillo se vaya y el monje quede libre de sus asechanzas.

Ahora bien, el diablo no siempre es derrotado en sus apariciones. En efecto, en algunos casos resulta victorioso ya que, en ellos, actúa en nombre de Dios. Gregorio cuenta la historia de un niño blasfemo que fue castigado con una enfermedad que le acarreó la muerte, aunque minutos antes de partir de este mundo

...con sus ojos llenos de pavor, vio venir hacia él los espíritus malignos [...]. El padre preguntó al niño, que estaba temblando, qué veía. Este agregó "Vinieron los moros y quieren llevarme". Después de decir esto, blasfemó al instante contra el nombre de la Majestad divina y entregó el alma. Dios omnipotente quiso dar a entender en razón de qué pecado había sido entregado a esta clase de verdugos[30].

Así, las apariciones no solamente alcanzan a los más destacados de los hombres (los santos) sino también a los peores, los pecadores. Estos últimos, por cierto, conocen estas visitas generalmente en el último momento de sus vidas[31].

---

[28] "Cumque uir Dei uenisset in eodem monasterio, et constituta hora, expleta psalmodia, sese fratres in orationem dedissent, aspexit quod eundem monachum, qui manere in oratione non poterat, quidam niger puerulus per uestimenti fimbriam foras trahebat. Tunc eidem patri monasterii Pompeiano nomine et Mauro Dei famulo secreto dixit : «Numquid non aspicitis quis est qui istum monachum foras trahit ?». Qui respondentes dixerunt : «Non». Quibus ait : «Oremus, ut uos etiam uideatis quem iste monachus sequitor»".

[29] Véase André VAUCHEZ, "El santo" en Jacques LE GOFF (ed.), *El hombre medieval*, Madrid, Alianza, 1990, p. 327 y ss.

[30] GREGORIO el GRANDE, *op. cit.*, IV, XIX, 3-4, t. III, pp. 72-74: "Cumque eum suus pater in sinu teneret, sicut hii testati sunt qui praesentes fuerunt, malignos ad se uenisse spiritus trementibus oculis puer aspiciens, [...] Quem cum ille trementem requireret quid uideret, puer adiunxit, dicens: «Mauri homines venerunt, qui me tollere volunt». Qui cum hoc dixisset, maiestatis nomen protinus blasphemauit, et animam reddidit. Vt enim omnipotens Deus ostenderet, pro quo reatu talibus esset exsecutoribus traditus".

[31] Al respecto, véase GUIANCE, *op. cit.*, p. 161 y ss.

En estos casos, los demonios ejecutan la voluntad divina y personifican el castigo que comienza para esos injustos, cuyos agentes aparecen como seres convenientemente monstruosos. Como sea, de algo no queda duda: la aparición satánica obedece a un plan que no responde a la propia voluntad infernal.

Más allá de sus formas, el demonio y su acción se encuentran ligados, en la obra de Gregorio, a la disposición de los hombres que facilitan su presencia. Para decirlo de otro modo, los seres humanos se ven sujetos a la acción demoníaca al no atenerse a los preceptos establecidos. En este sentido, se pueden citar varios ejemplos. En uno de ellos, se narra la historia de una mujer que, junto a su familia, concurrió a la consagración de una capilla en Toscana sin guardar la abstinencia debida la noche anterior. El deseo carnal satisfecho ocasionó que, en plena ceremonia, fuera asaltada espectacularmente por un espíritu maligno al que, luego, se sumaron muchos más, pues los allegados de la posesa intentaron curarla recurriendo a las artes de los magos del lugar. Sólo la intervención del santo obispo Fortunato, a pedido de la familia de la posesa y tras haber reconocido "su falta contra la fe", logró que la mujer pudiera volver "de tal modo sana y salva, como si el diablo jamás hubiera ejercido sobre ella ningún derecho de propiedad"[32].

Gregorio ahondó en esta circunstancia más explícitamente, al hablar de las asechanzas del antiguo enemigo:

> *Sin el esfuerzo del combate no se consigue la palma de la victoria. ¿Cómo, entonces, pueden ser vencedores si no han luchado contra las asechanzas del antiguo enemigo? Porque el espíritu maligno atisba sin cesar nuestros pensamientos, palabras y obras, por si casualmente pueda encontrar algún motivo de acusación durante el examen del Juez eterno*[33].

La cuestión aquí resalta el hecho de el hombre tiene una tendencia intrínseca hacia el mal a menos que lleve a cabo una prolija vigilancia sobre sí mismo. De acuerdo a san Agustín, ni siquiera el bautismo elimina la urgencia y tendencia a pecar propia de todo ser humano, por lo que la lucha de los fieles, en tanto "soldados de Cristo", nunca cesa[34]. Gregorio probablemente se inclina por esta posición, no sólo por la forma en que subraya cómo los demonios pueden recla-

---

[32] GREGORIO el GRANDE, *op. cit.*, I, X, 5, t. II, p. 96: "sanam atque incolumen reddidit, ac si in eam ius proprium diabolus nunquam habuisset".

[33] *Ibid*, III, XIX, 5, t. II, pp. 348-50: "Sine labore certaminis non est palma uictoriae. Vnde ergo uictores sunt, nisi contra antiqui hostis insidias decertauerunt? Malignus quippe spiritus cogitationi, locutioni atque operi nostro semper insistit, si fortasse quid inueniat unde apud examen aeterni iudicis accusator existat".

[34] Eso no implica considerar como substancialmente mala la naturaleza humana. Por el contrario, san Agustín sostendrá que, en cuanto naturaleza, es buena aunque pueda ser corrompida por el mal –el cual define como la corrupción de la medida, la belleza o forma y orden naturales de las cosas–. Véase Josep-Ignasi SARANYANA, "El mal en el pensamiento y la teología medieval", en Flocel SABATÉ (dir.), *L'espai del mal. IX Curs d'Estui Comtat d'Urgell (Balaguer, 7, 8 i 9 de juliol de 2004)*, Lérida, Pagés, 2005, pp. 172-173.

mar el "derecho de propiedad" del cuerpo para perder el alma de una pecadora poco atenta a las reglas sino que, además, nos muestra a ese demonio astuto, presto a asaltarnos ante la menor debilidad, siempre atento a las cosas más simples de la vida cotidiana –"pensamientos, palabras y obras"–. El sabe mucho mejor que sus víctimas que un deseo satisfecho no es más que el principio de una cadena a la que él puede añadir innumerables eslabones, con el objeto de atar un alma al Infierno[35]. Pero, entiéndase bien, los seres humanos no son simples víctimas, ya que nada podría hacerse si ellos actuaran como deben.

Este pensamiento podría ampliarse con otro ejemplo que Gregorio ofrece en los *Diálogos*. Un demonio, al ser expulsado de un cuerpo por san Fortunato, vagaba por las calles antes del anochecer bajo la apariencia de un peregrino que, a gritos, se quejaba del mal trato propinado por el obispo. Este supuesto peregrino fue admitido por un hombre en su casa, deseoso de saber qué le había hecho Fortunato. El demonio, aprovechando la ocasión, saltó sobre el pequeño hijo del comedido anfitrión y lo precipitó sobre las brasas del hogar, matándolo. Gregorio agrega:

> *Muchas cosas, Pedro, tienen la apariencia de ser buenas, pero no lo son, porque no se han hecho con la debida intención [...] a mí me parece que este hombre, que aparentando ejercer la hospitalidad ha sido privado de su hijo, no había obrado movido por la bondad sino por su falta de respeto para con su obispo. El castigo que siguió pone en evidencia que la acogida precedente no estaba exenta de culpa*[36].

De tal manera, el demonio aparece nuevamente como un agente de Dios con múltiples significados. Es, por supuesto, una fuente de calamidad capaz de generar un castigo horrible. Es, también, un instrumento que impulsa el reconocimiento del santo y su *auctoritas*. Este es capaz de discriminar entre el justo proceder y el cuestionamiento inspirado por la ignorancia o "mala fe" del pueblo común y, por ende, subraya los terribles riesgos que supone la adopción superficial de los preceptos indicados oportunamente. Con todo ello, sobre todo, Gregorio quizá nos ofrece una pista de lo que entiende como la esencia de su labor pastoral: indica cómo el demonio demuestra que aquellos que viven bajo una autoridad o poder espiritual –con la Iglesia como su expresión material–, no deben tener "voluntad", pues la voluntad, oculta en el corazón del hombre, puede llevar al pecado si no se la deja de lado o se la controla. Ella es la que nos

---

[35] Esto se basa en la idea de que un deseo, en tanto satisfecho, actúa como generador de nuevas ambiciones, constituyendo un mecanismo donde la tentación demoníaca encuentra amplias posibilidades de acción. véase, en este sentido, Cyril MANGO, "Diabolus Bizantinus", *Dumbarton Oaks Papers*, 46 (1992), p. 217.

[36] GREGORIO el GRANDE, *op. cit.*, I, X, 7, t. II, p. 98: "Multa, Petre, uidentur bona, sed non sunt, quia bono animo non fiunt. [...] quia cum peruersa est intentio quae praecedit, prauum est omne opus quod sequitur, quamuis rectum esse uideatur. Ego namque hunc uirum qui, dum quasi hospitalitatem exhiberet, orbatus est, non pietatis opere delectatum aestimo, sed episcopi derogatione. Nam poena subsequens innotuit, quia praecedens illa susceptio sine culpa non fuit".

separa de Dios[37]. En otras palabras, nos encontramos con un demonio utilizado para indicar que el sometimiento a la autoridad o su ausencia, pueden ser la clave de la salvación o bien, de la condenación. Al mismo tiempo, deja muy en claro a quién o quiénes debe ofrecerse el hombre: a Dios, por intermedio de sus elegidos extraordinarios.

Este último argumento es especialmente notable en el caso de los "bárbaros", para quienes el demonio tenía reservado un tratamiento especial de acuerdo al Plan Divino. Es importante aclarar que Gregorio mayormente no habla de ellos como paganos, sino que utiliza el término "bárbaro" en su sentido clásico, es decir, hombres ajenos a la cultura a la que se estaban intentando imponer, "extranjeros" y, como tales, necesitados de ser ilustrados sobre el orden correcto de las cosas.

Entre los distintos ejemplos mencionados por Gregorio en este sentido, dos son interesantes por su claridad. En el primero de ellos, se cuenta cómo el rey de los godos, Totila[38] –único jefe "bárbaro" cuya mención se repite en los *Diálogos*– despreció a Casio, obispo de Narni, a causa del color de su rostro (de un rojo intenso), porque lo atribuía al exceso de bebida. Pero

> *...Dios omnipotente quiso demostrar la grandeza del hombre así despreciado.*
> *En el campo de Narni, a donde el rey había llegado, un espíritu maligno agredió a su guarda de espada delante de todo el ejército y empezó a atormentarlo cruelmente. Ante los ojos del rey, fue conducido el venerable hombre Casio y* [este] *hombre del Señor, después de una oración, expulsó de él con el signo de la cruz al espíritu que en adelante ya no se atrevió a entrar él. Y así sucedió que, a partir de aquel día, el rey bárbaro llegó a venerar desde el fondo de su corazón al servidor de Dios*[39].

Nótese, una vez más, cómo el demonio puede contribuir al reconocimiento de un santo y lo hace con una efectividad arrolladora. No es casual que aquél ataque a uno de los "guardas de espada", esto es, uno de los más cercanos hombres del rey, alguien con quien éste se halla más ligado que con cualquier otro y al

---

[37] BRAVO GARCIA, *op. cit.*, p. 86. Esta conclusión, no obstante, puede ser matizada, pues se ha discutido mucho el papel que juega la voluntad y la idea del libre albedrío en Gregorio –papel no muy claro, en cualquier caso–. Véase Mc CREADY, *op. cit.*, p. 236.

[38] Totila, sucesor de Hildibaldo, fue el último de los reyes ostrogodos de la Península italiana que logró reinar durante un período prolongado (541-552), resistiendo la conquista bizantina. Sitió Roma dos veces causándole graves daños, de los que Gregorio sin duda llegó a ser testigo, lo que explicaría su escasa simpatía por el personaje.

[39] GREGORIO el GRANDE, *op. cit.*, III, VI, 2, t. II, pp. 276-278: "...omnipotens Deus ut quantus uir esset qui despiciebatur ostenderet, in Narniensi campo, quo rex aduenerat, malignus spiritus coram omni exercitu eius spatarium inuasit eumque uexare crudeliter coepit. Qui cum ante regis oculos ad uenerabilem uirum Cassium fuisset adductus, ab eo uir Domini oratione facta, signo crucis expulit. Qui ingredi in eum ulterius non praesumpsit, sicque factum est, ut rex barbarus seruum Dei ab illo iam die ueneraretur ex corde...".

que, por supuesto, no puede ignorar en su sufrimiento[40]. Todo castigo, por otro lado, es convenientemente público –ya que sucede frente a todo el ejército–. Así pues, este rey que debía ser instruido, lo fue en términos que él podía entender inequívocamente.

El segundo caso, en cambio, se refiere a un simple hombre y no a un rey, pero su significación es igualmente amplia. Menas, monje solitario de la región del Samnio, sólo tenía para sí unas pocas colmenas de abejas, las cuales eran codiciadas por un longobardo que terminó quitándoselas. Ante esta acción, Menas le recriminó de palabra y el ladrón cayó a sus pies atacado por un espíritu maligno: "este hecho hizo célebre su nombre [el de Menas] entre todos los habitantes de la región y hasta entre el pueblo de los bárbaros. Y desde entonces, ya nadie se atrevía a entrar en su celda, a menos que lo hiciera humildemente"[41].

El demonio, así, encuentra una nueva función en la propagación de la fe, demostrando la supremacía de Dios al extender sus acciones sobre los extranjeros, aunque sea en función del miedo –que constituye una herramienta más y muy efectiva en la compleja trama de un cristianismo en expansión–.

Con todo, no podemos dejar de notar que existen matices. Un terror magnificado más allá de cierto límite podía llegar a propiciar el caos, presentando un fatalismo negativo que no generaría más que desaliento. El cristianismo sabía de eso: un rigorismo de esa clase podía conducir al rechazo antes que a la aceptación, o bien, al conflicto[42]. Por esto, quizá, Gregorio usa el terror que propone la representación demoníaca pero, a la vez, busca limitarla para que la tensión no escape a ciertos medios de control. Así, a la vez que utiliza el miedo, éste sufre un proceso de "domesticación"[43].

La ambigüedad de ciertas representaciones es uno de esos medios. Ya hemos visto cómo las serpientes solían ser símbolos tradicionales que se adjudicaban al demonio. Ahora bien, el valor de este animal no siempre tenía rasgos negativos. Gregorio cuenta la historia de un monje, hortelano del monasterio de Fondi, quien veía cómo sus legumbres desaparecían por las mañanas a causa de un ladrón. Un día, encontró una serpiente en el huerto y le ordenó que vigilara la entrada por la cual podía introducirse dicho ladrón. Este, al volver por la tarde, quedó aterrorizado ante el animal y no sólo dejó de robar sino que, además,

---

[40] Muchas obras pueden ser citadas para marcar la importancia de este vínculo entre el jefe y su comitiva en el mundo germánico. Véase Michel ROUCHE, "Fragmentación y cambio de Occidente (siglos V-VIII)", en Robert FOSSIER (ed.), *La Edad Media*, Barcelona, Crítica, 1988, t. I, pp. 100-104; Adeline RUCQUOI, *Historia medieval de la Península Ibérica*, México, Colegio de Michoacán, 2000, pp. 56-67.

[41] GREGORIO el GRANDE, *op. cit.*, III, XXVI, 2, t. II, p. 366: "Qua ex re factum est, ut sicut apud omnes incolas, ita etiam apud eandem barbaram gentem eius celebre nomen haberetur, nullusque ultra praesumeret eius cellulam nisi humilis intrare".

[42] Una parte, al menos, de esta cuestión puede entreverse en CAROZZI, *op. cit.*, pp. 34-40.

[43] Véase RUSSELL, *op. cit.*, pp. 67-68.

recibió muy justas palabras del hermano hortelano acerca de la iniquidad de su acción[44].

La ridiculización era otro medio de lograr ese control del miedo. Así ocurre en la historia de la muchacha de Spoleto, hija de un notable del lugar, que eligiera la vida religiosa en contra del matrimonio. Un día, mientras era visitada por el abad Eleuterio, un aldeano se les acercó con un obsequio y, nada más presentarse ante ellos, un espíritu maligno lo agredió, arrojándolo al suelo entre tormentos. Estos sólo acabaron cuando la religiosa ordenó al demonio abandonar a ese hombre y entrar en un cerdo que había por allí, cosa que el espíritu hizo al momento[45]. El ridículo, aquí, queda en evidencia con el paso de un hombre a un animal que vive de desperdicios. Ciertamente, ninguna humillación era suficiente para la personificación del mal cuando éste aparecía.

Como sea, en este proceso de domesticación resultan fundamentales la trivialidad y la "debilidad" de la figura demoníaca. Puede ser una representación aterradora pero, a la vez, falible, ambivalente. Su propio poder encuentra el límite en las virtudes de los elegidos, esas personas servidoras de Dios que no sólo indican el camino recto sino que asisten a los hombres para que lo sigan. Es a través de ellos que el terror, debidamente encauzado, sirve a la edificación de las almas, sin perder su fuerza pero bajo cierto control.

Hemos considerado hasta aquí los formas físicas del demonio, su papel en el reconocimiento del poder de Dios y los alcances y limitaciones de su accionar. Sin embargo, no hemos dicho nada acerca de un punto que, no por obvio, puede ser soslayado: el de su condenación.

Establecimos oportunamente que Gregorio consideraba al diablo como rebelde, aquel que –junto a aquellos ángeles que eligieron seguirlo– había sido apartado de la gracia divina al negarse a su sometimiento. Esa elección, realizada en el principio de los tiempos, pareció garantizar su condenación eterna y sus hechos posteriores no serían más que la evidencia de la degradación –y justicia– de la caída. No hay duda, por tanto, que un castigo le espera: "Es seguro que al fin la Verdad dirá a los réprobos: *vayan al fuego eterno que fue preparado para el demonio y sus ángeles*"[46], dice Gregorio citando a Mateo. Ese castigo ya está establecido y no parece que exista nada posible para evitarlo. Se trata de un fuego que abrasará los espíritus malignos a causa de esa terrible elección inicial. Si esto pasa con esos espíritus superiores: ¿qué podían esperar los hombres cuya materia era, de por sí, imperfecta? Salvo que ese punto, el ser los demonios espíritus superiores en su origen, hiciera más imperdonable su falta. Gregorio es particularmente vago y no ofrece ninguna respuesta concreta, cuanto menos, en sus *Diálogos*.

---

44 GREGORIO el GRANDE, *op. cit.*, I, III, 2-4, t. II, pp. 34-36.

45 *Ibid.*, III, XXI, 1-3, t. II, pp. 352-354.

46 *Ibid.*, IV, XXIX, 5, t. III, p. 102: "Certe reprobis ueritas in fine dictura est: *Ite in ignem aeternum, qui praeparatus est diabolo et angelis ejus*".

A modo de conclusión

Es probable que la mayor evidencia de la presencia del demonio en la Edad Media sea la fuerza con que se intentaba atribuir los males de los hombres a su accionar. Por ende, su figura en tanto sujeto gana en relevancia y se hace necesario establecer, más allá de las cuestiones teológicas respecto a su origen, de qué modo actuaba e influía sobre las personas en el marco de la vida cotidiana, verdadero campo de batalla donde se definiría el enfrentamiento entre el bien y el mal.

Existía, sin embargo, una gran complicación para llevar adelante esta tarea, a saber: ¿cómo aumentar la visibilidad de un espíritu, incluso contando con la fe? La solución escogida adoptó dos vías estrechamente conectadas entre sí: por un lado, resaltar la centralidad de la lucha contra el mal en el desafío cotidiano de edificación de los hombres; por el otro, caracterizar esa centralidad como un conjunto de entes nominados y reconocibles por una serie de atributos externos, apreciables de manera clara aunque diferencial –pues no cualquier persona podía "verlos"– y que se encontraban reflejados en obras ilustrativas elaboradas al efecto como, por ejemplo, los *Diálogos*.

Gregorio Magno tuvo un papel fundamental en el cometido de asignar un marcado acento pastoral a la comprensión de la acción demoníaca, objetivo tendiente a conducir al conjunto del pueblo (aún no suficientemente "cristiano") por el camino de la Gracia de Dios. Su interés pedagógico es evidente por la prolijidad con que intentó dirigir la mirada de los fieles ejemplificando situaciones y marcando qué y cómo valorar cada una de ellas. Provistos con estas armas materiales y simbólicas, aquéllos que podían asistirlo en su labor se lanzaron a la difícil tarea de aproximar esta nueva realidad construida al conjunto de los hombres. La forma que adoptó dicha construcción fue particular, encuadrándola en *exempla*, esto es, narraciones escritas en un estilo claro, pintoresco y convenientemente espantoso, perfectamente situadas en el tiempo y el espacio. Ellas buscaban generar la piedad a través del miedo de encontrar al demonio hasta en los aspectos más cotidianos de la vida. Personaje sutil y terrible, sombrío pero implacable a la hora de cumplir su misión, rebelde por haber sufrido las mayores humillaciones como castigo de su desafío a la Divinidad, el demonio acechaba de manera permanente para arrastrar a otros en su caída.

Se trata de una auténtica "pedagogía del terror", que opera con el convencimiento de que el temor subyuga al pecador o al "indeciso" hasta el punto de conducirlo hacia la fe, obligarlo a seguir el recto camino –establecido por otros– y doblegar su siempre latente posibilidad de inclinarse hacia el mal. Ahora bien, dicha pedagogía procura mantenerse dentro de ciertos límites, puntualizando la necesidad de guía de hombres escogidos, habilitados en tanto seres privilegiados, para discernir claramente entre lo correcto y el error. Hasta qué punto esto se limitaba a establecer una cristianización ritual y, por ende, superficial, es un hecho difícil de establecer con precisión. Sin embargo, eso no impide que podamos considerarlo como el principio de una obra mucho mayor, la redención ofrecida por la Iglesia y sus servidores, que llegaría a ser considerada –sobre

todo, a partir del siglo XII– como la única opción posible. No es de extrañar, además, que esta ideología surgiera con tanta fuerza en la Italia de los siglos VI-VII, desgarrada por las luchas entre distintos poderes rivales y donde la Iglesia parecía la única entidad verdaderamente estable a lo largo del tiempo y las circunstancias.

Nos encontramos, pues, ante un plan divino –todavía inescrutable en muchos aspectos pero con un alcance más concreto–, donde Iglesia, santos, hombres y demonios son elementos que operan en distintos planos pero que se concentran en torno a la centralidad de Dios. Este es percibido –y ofrecido a sus fieles– como un Ser cada vez más omnipotente, presente y dispuesto a demostrar Su superioridad a quienes aún no querían creer en El (o, en todo caso, no lo hacían de un modo suficiente). Para estos últimos, el demonio, como deuteragonista subordinado dentro de la gran obra de la Creación, estaba preparado para demostrar a la audiencia un nuevo y espantoso espectáculo de terror.

APARECER, ANDAR Y EXPIAR
ALGUNAS OBSERVACIONES SOBRE LA CONSTRUCCIÓN
Y USOS DE LA *MESNADA HELLEQUIN*

GUSTAVO GIORDANO
(Universidad Nacional de Córdoba)

... All had death in their eyes
Lifeless figures they were undead all of them
They had ascended from hell...

Dance of Death

El universo de lo *maravilloso*[1] medieval presenta una serie de fenómenos que llaman poderosamente la atención del historiador, ya sea por lo recurrente de su mención, por su significación o bien por el o los distintos elementos que lo conforman. Un claro ejemplo de esta última afirmación está dada por el *exercitum mortuorum*, llamado también *Mesnada Hellequin*, *Cacería Salvaje, Uest Antigua, Estantigua* o *Familia Artúrica*. Dicho fenómeno, caracterizado por ser una aparición de tipo colectivo y cuyas primeras menciones específicas son del siglo XII, constituirá nuestro objeto de estudio en el presente artículo, abordado específicamente desde la *Historia Ecclesiastica* de Orderico Vital.

Así, de acuerdo a lo mencionado, intentaremos, mediante el análisis de sus componentes y las *imágenes* que a partir de ellos se construyen, establecer hasta qué punto la *Mesnada Hellequin* fue utilizada como una forma de disciplinar, entre otras cosas, los aspectos más violentos de la vida nobiliaria. Se trata de una curiosa estructura que trasciende, por tanto, la esfera de lo meramente literario y demuestra el carácter complejo que tuvo la sociedad medieval –capaz de elaborar modelos discursivos con incidencia en algunos de sus aspectos más relevantes–.

Imagen: concepción y lógica de su construcción

Dado que, en el presente artículo, intentaremos analizar la construcción de imágenes con su correspondiente asignación de valores, deberemos, a continuación, especificar qué entendemos por *imagen*, qué procesos intervienen en su conformación y qué características se adjudican a tal concepto.

El diccionario de la Real Academia Española define imagen, en su primera acepción, como "figura, representación, semejanza y apariencia de algo". De acuerdo a ello, es válido inferir que la *imagen* no sería más que la representación de una cosa. Ahora bien, ¿cómo se realiza dicha representación y cuál es la relación con la cosa representada? Sobre la primera cuestión debemos asumir que las posibilidades comprenden manifestaciones escritas, orales e iconográficas. En otras palabras, estamos hablando de símbolos. De tal forma, toda *imagen* sería la representación simbólica de una cosa. Así y todo, la definición sigue siendo incompleta. Para terminar de configurarla, deberíamos avanzar en el segundo interrogante planteado. Cuando formulamos la representación de una realidad –cualquiera sea ella–, las percepciones que obtenemos de ésta –y que utilizamos luego para tal formulación– son necesariamente "filtradas" por nuestra estructura de valores y de pensamiento. De tal suerte, la representación resultante nunca puede ser objetiva sino que, por el contrario, es subjetiva. En efecto, el "recorte" que efectúa la estructura de valores y pensamiento destacará algunos de los elementos constitutivos de esa realidad mientras que omitirá o soslayará otros. Cabe aclarar que, en el presente trabajo, la realidad a la cual aludiremos no es otra sino el hecho histórico, considerado en su conjunto. De acuerdo a lo antedicho, entenderemos por *imagen* la representación simbólica de toda o parte de una realidad histórica dada, concebida desde la óptica de quien la formula –ya sea a nivel individual o grupal–. Esta, como acabamos de señalar, no supone la descripción objetiva de la situación sino una estructura mediatizada por el parecer del autor que la elabora.

Una cuestión que se deriva de la definición propuesta sería la relación que une la *imagen*, el acontecimiento y cómo se operan los cambios entre las diversas imágenes. Un primer intento de explicación nos remitiría a un cambio en lo mental-ideológico. Cosa cierta pero incompleta ya que nada nos dice sobre cómo reaccionan las imágenes frente a dicho cambio. Pareciera que las imágenes, por lo general, tienden a estabilizarse y revelan una fuerte capacidad de resistencia ante todo cambio. En este sentido, Ron Barkai sostiene que "esta inclinación se origina en la tendencia de la mayoría de los seres humanos a la consistencia cognoscitiva –*cognitive consistency*– y en sus intentos de impedir confrontaciones y violaciones del equilibrio entre las imágenes y sus percepciones, por un lado, y las nuevas informaciones –*cognitive dissonance*–, por el otro"[2].

Establecido así el concepto de *imagen* deberemos, a continuación, definir los mecanismos que configuran dichas imágenes. A nuestro entender, la que brindaría el mayor alcance explicativo sería la noción de *imagen en el espejo –mirror image theory*[3]–. La misma se funda en la idea de que el espejo refleja una misma

---

1 Jacques LE GOFF, *Lo maravilloso y lo cotidiano en el Occidente medieval*, Barcelona, Gedisa, 1994, pp. 9-17.

2 Ron BARKAI, *Cristianos y musulmanes en la España medieval (El enemigo en el espejo)*, Madrid, Rialp, 1991, p. 13. Ambos conceptos –*cognitive consistency* y *cognitive dissonance*– forman parte de la *Theory of Cognitive Dissonance* elaborada por L. Festinger.

3 *Ibidem*, pp. 17-18. Esta teoría, formulada por K. Boulding, fue desarrollada para analizar el

imagen pero de manera inversa. Si aplicamos esta idea al caso en cuestión resultará que –en palabras de Ron Barkai– "…lo que es negro y blanco en el sistema de autoimágenes [esto es, imágenes que cada conjunto humano crea de sí mismo] de cierto grupo se convierte en blanco y negro en las imágenes de los otros grupos…"[4]. A ello, agrega que "…la consolidación de la *imagen del espejo* está relacionada en la exageración de los elogios a la autoimagen, por una parte, y en la presentación de una imagen diabólica para el grupo adversario, por la otra…"[5].

Ahora bien, de esta última afirmación se desprende una cuestión de importancia que no puede ser obviada: la formación de las fronteras o límites que encierran ambas imágenes contrapuestas. En efecto, la mencionada teoría –al presuponer unos límites rígidos y claramente definidos– por un lado, reduciría apreciablemente el dinamismo propio de la *imagen*, quizás hasta el punto de anularlo. Además, se generarían imágenes absolutas en donde la posibilidad de matizarlas sería, en el mejor de los casos, dificultosa. Para salvar estas cuestiones, proponemos introducir a la citada teoría la idea de *monstruo*, formulada por Michael Uebel[6]. Acorde a tal concepto, entenderemos por monstruo no sólo al opuesto a un grupo sino también al fenómeno limítrofe, híbrido, que hace y deshace constantemente los límites. Ello se debe a que éstos ya no son construidos y concebidos como una barrera infranqueable sino, como sostiene Michel de Certau, son el resultado de "…contactos, [ya que] los puntos de diferenciación entre dos cuerpos son también puntos en común. Conjunción y disyunción son inseparables en ellos…"[7]. Así, la idea de límite se transformaría en una zona dinámica en donde la identidad y pertenencia –con su correspondiente valoración– son discutidas, negociadas e imaginadas en relación necesaria con el otro.

Sobre el autor y la fuente

Orderico Vital, uno de los historiadores normandos más importantes del siglo XII, nace en Shrewsbury –Inglaterra– en 1075 y muere, aproximadamente, en 1143 en Normandía. A los diez años de edad es enviado por su padre al monasterio de Saint-Evroul, en la diócesis de Lisieux, donde será formado y ordenado sacerdote en 1107. Permanecerá la mayor parte de su vida en la citada

---

fenómeno de las relaciones internacionales. Su mayor difusión vino de la mano de H. C. Kelman y M. Rokeach, quienes la aplicaron para caracterizar las relaciones entre los Estados Unidos y la Unión Soviética durante la Guerra Fría.

4 *Ibidem*, p. 13.

5 *Ibidem*.

6 Michael UEBEL, "Unthinking the Monster: Twelfth-Century Responses to Saracen Alterity", en Jeffrey Jerome COHEN (ed.), *Monster Theory: reading culture*, Minneapolis, University of Minnesota Press, 1996, pp. 264-291.

7 Michel de CERTAU, "Spatial Stories", en *The Practice of Everyday Life*, Berkeley, University of California Press, 1984, p. 127, citado en UEBEL, *op. cit.*, p. 265.

abadía, realizando unos pocos viajes hacia Worcester y Crowland –en las Islas Británicas– y a Reims y Cluny[8]. Mencionemos también que, para esta época, la abadía de Saint-Evroul constituye una pieza clave en la avanzada de la reforma emprendida por Cluny en la zona de Normandía, al tiempo que, como menciona Jean-Claude Schmitt[9], lucha por su independencia respecto de los dos poderes locales, es decir, el obispo de Lisieux y los señores, en especial Roberto de Bellême.

Todo parece indicar que Orderico inicia su actividad de historiador a pedido del abad de Saint-Evroul, quien le solicita que escriba una historia sobre dicho monasterio, en la que se relate acerca de los fundadores, benefactores, etc. Pero Orderico vio en este pedido la oportunidad de incluir, en dicho relato, la historia de las distintas familias normandas que se relacionaron con el monasterio. Así, emprendió definitivamente la tarea de escribir una historia del ducado de Normandía a la vez que una historia de todos los normandos asentados en las diversas partes de Europa después de sus conquistas en Neustria, sur de Italia, Sicilia e Inglaterra –considerando además la intervención de este grupo en la primera Cruzada y la creación del principado de Antioquía por Bohemundo de Tarento–.

Así surgió la *Historia Ecclesiastica*, compuesta entre 1120 y 1141 y dividida en trece libros. La obra en cuestión se inicia con una crónica universal desde la Encarnación hasta los días del autor, y que, a su vez, sirve de prefacio y ocupa los dos primeros libros. A continuación, los libros III al V cuentan las expediciones normandas a Italia, al tiempo que el VI tomo lo dedica exclusivamente a su abadía. El resto constituye una historia de Francia y de la cristiandad en general desde el año 751 hasta 1141, incluyendo (en el libro IX) la primera Cruzada. Sobre esta cuestión, mencionemos que esta concepción de historia que aplica Orderico en su obra –distribuyendo la materia en círculos geográficos y cronológicos sucesivos a partir de un monasterio como centro del mundo– ha sido presentada como el tipo genuino de la historiografía cluniacense[10].

Si bien el objetivo inicial de Orderico Vital era escribir una historia eclesiástica, la redacción final de la obra superó sobradamente estos límites, dando por resultado un relato dotado de gran vivacidad, en el que se combinan recuerdos personales con hechos extraídos de textos precedentes –en lo que respecta a los tiempos anteriores–. Sobre los primeros, digamos que aquéllos, en la mayor parte de su obra, se centran en acontecimientos contemporáneos –seleccionados y ordenados de acuerdo a su interés personal–, relacionados con la historia de los monasterios normandos –principalmente con Saint-Evroul–, con la gesta

---

8 Carmen ORCÁSTEGUI y Esteban SARASA, *La Historia en la Edad Media*, Madrid, Cátedra, 1991, p. 150.

9 Jean-Claude SCHMITT, *Les revenants. Les vivants et les morts dans la société médiévale*, París, Gallimard, 1994, p. 115.

10 ORCÁSTEGUI y SARASA, *op. cit.*, p. 151.

de los barones –cuyos retratos realiza detalladamente– y con los sucesos de sus días, en particular las Cruzadas.

Respecto de las segundas –es decir, las fuentes utilizadas–, Orderico tuvo acceso directo a una gran cantidad de obras. En este sentido, Orcástegui y Sarasa[11] afirman que conoció las principales obras redactadas desde los tiempos de Eusebio, como así también numerosas vidas de santos, anales monásticos y obras teológicas. De igual modo, se valió de fuentes populares –como canciones y leyendas, por las que mostraba gran predilección–, como así también de los testimonios de peregrinos, juglares, caballeros y huéspedes ocasionales de la abadía de Saint-Evroul.

En fin, toda esta formación intelectual –que hemos descripto brevemente– fue la que confluyó en la redacción de la *Historia Ecclesiastica*, dando por resultado una obra imponente en la que, más allá del interés que se puede observar por la oratoria y la descripción física y moral de los personajes, se hace explícita la posición de un "monje negro" respecto del papel desarrollado por las órdenes reformadoras –específicamente Cluny– y de la acción política desplegada por las autoridades laicas de la época.

Algunas cuestiones sobre el origen y evolución de la *Mesnada Hellequin*

En líneas generales, podemos decir que la mayoría de los historiadores coinciden en adjudicar un antiquísimo origen germánico a esta creencia[12]. En efecto, tal como afirma Jean-Claude Schmitt[13], en el carácter militar de esta aparición colectiva y su jefe Hellequin estaría marcada claramente la pervivencia de las viejas tradiciones de las asociaciones juveniles de guerreros –*Männerbünde*–. Más aún, y sin lugar a duda, el nombre de *Hellequin* –conocido también como *Helerquin* o *Helething*– es de origen germano, ya que hace referencia al ejército –*Heer*– y a la asamblea de los hombres libres –*thing*– que portaban armas. Dicho origen germánico, por otra parte, estaría reforzado además por hallarse

---

11 *Ibidem*. Respecto de las influencias recibidas, los mencionados autores destacan la obra de de Guillermo de Jumièges –autor de una *Historia de los Normandos*, dedicada a Guillermo el Conquistador, cuya redacción original ha desaparecido–, de la cual Orderico fue el encargado de continuarla y completarla.

12 Todo parece indicar que ella hunde sus raíces en la mitología germánica, específicamente con la tradición vinculada a quién servía de guía de las almas de los guerreros en su viaje al otro mundo. Brevemente, podemos mencionar que, en un principio, este cortejo estuvo liderado por Tîwaz –dios supremo de las batallas–, siendo luego reemplazado por Wotan –rey de los muertos– que, a su vez, será desplazado por Odín –dios de la guerra, de los muertos y de la inspiración–. Este, volando o montado en un corcel, guiará por las noches las almas de los guerreros caídos. Sobre esta cuestión véase Carmelo LISÓN TOLOSANA, *La Santa Compaña. Fantasías reales. Realidades fantásticas*, Madrid, Akal, 1997.

13 SCHMITT, *op. cit.*, p. 122.

su primera mención –si bien un tanto vaga e imprecisa– en la descripción de los harios –*Harii*– que realiza Tácito en su obra *Germania*[14].

Durante gran parte de la Alta Edad Media, las menciones referidas a este tipo de apariciones son escasas. De hecho –sostiene Jean-Claude Schmitt[15]–, sólo es posible identificar tres alusiones en dicho período. La primera de ellas, en el siglo VII, corresponde a un autor griego llamado Damaskios de Damasco, quien relata que, una vez concluido el sitio de Roma por parte de Atila, pudo observarse, durante tres días y tres noches, cómo los espíritus de los guerreros caídos continuaban batiéndose, con más vigor aún que cuando estaban vivos. Por su parte, en Occidente, la primera mención la encontramos en san Agustín –específicamente en su *Ciudad de Dios*–, cuando describe un violento enfrentamiento entre dos ejércitos de demonios, el cual, a su vez, también tendría la función de servir de presagio a la cruenta batalla que se avecinaba. Finalmente, la mención restante la podemos encontrar en la *Historia de los Lombardos*, de Pablo Diácono, cuando nos relata que, en tiempos de la peste justinianea, se pudo oír el sonido de un ejército que acompañaba la plaga.

Ahora bien, este silencio respecto del *exercitum mortuorum* cambia a partir del año mil[16]. Efectivamente, desde el siglo XI, podemos observar, en distintos escritos eclesiásticos procedentes de Renania[17], Francia y España[18] entre otros, que se alude con mayor frecuencia a dicha aparición y, más importante aún, comienzan a fijarse las características centrales de la misma. En efecto, en las

---

14 "…los harios [*harii*], aparte de su fuerza, en la que superan a los pueblos citados, siendo feroces como son, favorecen su ferocidad con artimañas y aprovechando las ocasiones: con escudos negros y cuerpos untados, escogen noches muy oscuras para sus combates e infunden terror con el solo miedo que produce su aspecto de ejército espectral [*feralis exercitus*], sin que ningún enemigo soporte esa visión inusitada y como de otro mundo, pues en todas las batallas los primeros en ser vencidos son los ojos…" –TÁCITO, *Germania* (ed. de José María REQUEJO), Madrid, Gredos, 2001, p. 106–.

15 SCHMITT, *op. cit.*, p. 123.

16 Sobre esta cuestión véanse, entre otros, Paul ALPHANDÉRY y Alphonse DUPRONT, *La Cristiandad y el concepto de Cruzada*, México, UTEHA, 1962; Claude CAROZZI, *Visiones apocalípticas en la Edad Media. El fin del mundo y la salvación del alma*, Madrid, Siglo XXI, 1999; Norman COHN, *En pos del milenio*, Madrid, Alianza, 1981 y André VAUCHEZ, *La espiritualidad del Occidente Medieval*, Madrid, Cátedra, 1995.

17 Las primeras referencias las podemos encontrar en el *Canon episcopi*, redactado por Regino de Prüm en la primera mitad del siglo X. Éste relata una variante de la Cacería Salvaje –*Wilde Jagd*– vinculada al vuelo nocturno de Diana, en la cual se remarca el carácter diabólico de esta aparición. Sobre esta cuestión, véase LISÓN TOLOSANA, *op. cit.* y SCHMIT, *op. cit.*

18 Las primeras alusiones en la Península son, comparativamente, tardías ya que datan de mediados del siglo XIII. Dichas alusiones –que refieren de manera inequívoca al *exercitum mortuorum*– las encontramos en *El Poema de Fernán González*, Buenos Aires, Espasa-Calpe, 1956, p. 100, versos 334 y 335: "*…Folgar non les dexa* [va] *nin estar segurados,/ dizien:* "*Non es* [tal] *vyda sy non pora pecados/ que anadan noche e dia e nunca son cansados,/ el semeja a Satan e nos a sus criados./ Por que lidiar queremos e tanto lo amamos,/ nunca folgura tenemos sy non quando almas saquamos,/ los de la uest antigua [a] aquellos semejamos,/ ca todas cosas cansan e nos nunca cansamos…*".

primeras menciones de dicho período, realizadas por Raoul Glaber[19], el *exercitum mortuorum* ya se presenta caracterizado como un cortejo en donde están claramente separadas y diferenciadas las almas "buenas" –destinadas eventualmente al paraíso– de las "malas" –que serán irremediablemente condenadas al infierno–. Si bien el citado autor, tal como afirma Schmitt[20], no toma posición acerca de estas apariciones maravillosas –conservando así para sus lectores una ambivalencia misteriosa–, establece claramente la existencia de la expiación colectiva de los pecados. De esta manera, podemos decir que, en los inicios del siglo XI, la *Mesnada Hellequin* es descripta como una especie de "purgatorio itinerante" que, para el caso específico de Raoul Glaber, tiene la función de anunciar la proximidad de la muerte a determinados personajes.

Pero esta ambivalencia que domina a la *Mesnada* –y, en particular, su caracterización como purgatorio móvil e itinerante– desparecerá a partir del siglo XII. En efecto, durante largo tiempo, particularmente durante los siglos XI y XII, la Iglesia buscó cristianizar esta creencia. En particular, el "nacimiento"[21] del purgatorio como un lugar específico en el más allá –ocurrido hacia finales del siglo XII– no hizo más que acentuar los rasgos demoníacos de la *Mesnada Hellequin,* perdiendo ésta, cada vez más, su carácter de "purgatorio ambulante".

De este modo, para el siglo XII, las *imágenes* de la *Mesnada Hellequin* están dominadas por atributos eminentemente diabólicos, en donde ya no existe la posibilidad de la expiación colectiva de los pecados y la separación de buenos y malos sino que, por el contrario, todos sus miembros ya han sido condenados. Sin embargo, es posible identificar en algunos escritos de este siglo, como en los de Orderico Vital, la posibilidad de una salvación o expiación de los pecados de manera individual. Respecto a esta última cuestión, mencionemos que dicha salvación estará supeditada a dos cuestiones. Por un lado, la gravedad de las faltas cometidas por el difunto y, por el otro, las ofrendas –generalmente donaciones o misas– que debían realizar los familiares del fallecido a fin de reparar el daño cometido. Sólo con el cumplimiento de estas dos condiciones, el personaje en cuestión podría abandonar definitivamente la *Mesnada Hellequin*.

Para concluir estas consideraciones generales mencionemos que, a partir del siglo XIII, las diferentes obras literarias construyen *imágenes* que muestran el *exercitum mortuorum* definitivamente demonizado. El proceso de equiparación entre los miembros de la *Mesnada Hellequin* y los demonios está concluido[22]. A partir de entonces, las *imágenes* que se construirán del *exercitum mor-*

---

19 Las menciones a que hacemos referencia se encuentran en el segundo libro de sus *Historias*. Para un análisis más detallado de ellas véase SCHMITT, *op. cit.*, pp. 123-125.

20 *Ibidem*, p. 124.

21 Sobre esta cuestión, véase Jacques LE GOFF, *El nacimiento del Purgatorio*, Madrid, Taurus, 1981.

22 En este proceso tiene gran importancia la equiparación que se realizará entre *Hellequin* y el rey Arturo ya que este último será quien comience a liderar la tropa de los muertos, bajo la denominación de *familia artúrica*. Sobre esta cuestión véase, SCHMITT, *op. cit.*, pp. 140-145.

tuorum mostrarán a éste como una compañía de demonios en la que, si bien continúa su carácter itinerante, se producen todo tipo de desenfrenos, especialmente de tipo sexual[23].

La *Mesnada Hellequin*: estructura y significación

De acuerdo a lo planteado, nuestro análisis de la *Mesnada Hellequin* se centra en la *Historia Ecclesiastica* de Orderico Vital, en particular en el libro VIII, capítulo XVII –elaborado entre 1133 y 1135–, titulado *Mirificus casus cuiusdam prebyteri episcopatus Lexoviensis*.

El relato se inicia cuando la noche[24] del primero de enero de 1091[25], *Gaulchelmus*[26], sacerdote de la iglesia de Bonneval –perteneciente a la región de Saint-Aubin de Angers–, luego de visitar a un enfermo de su parroquia, emprende en solitario el regreso a su hogar. En medio de ese camino, en un paraje deshabitado[27], es sorprendido por un atronador sonido producido por un ejército, que el mencionado sacerdote confunde con el de *Rodberti Belesmensis*[28]. Ante tal si-

---

23 Este proceso de demonización es similar al que experimentará la creencia de la *Dama Abonda*, una especie de versión "femenina" de la *Mesnada Hellequin*. En este sentido, SCHMITT, sostiene que "…de la "normalización" de las relaciones entre los vivos y los muertos estaba excluida la tropa de las almas errantes; ya se trate de la versión "masculina" de la creencia –el *Ejército de los Muertos*, la *Mesnada Hellequin* o la *Caza Salvaje*– o de su versión "femenina" –*Dama Abonda*, las "Damas Buenas" o las "Cosas Buenas", en quienes los campesinos veían espíritus benéficos–, la Iglesia había decidido asimilar las almas errantes a los demonios. Los clérigos, incapaces de comprender la lógica y la función de estas creencias y estos rituales, llegaron incluso a diabolizarlos cada vez más. Equipararon a los espíritus benéficos con las crueles lamias [monstruo femenino que robaba niños] y estriges [demonios femeninos alados, provistos de garras parecidas a las de las aves de presa y que se nutren de la sangre y entrañas de los niños] donadas por la tradición más antigua, y acusaron a aquellos y aquellas, que afirmaban reunirse con ellos durante el sueño, de brujos que tenían un pacto tácito o incluso expreso con el diablo. Del vuelo de las "damas buenas" al de las brujas y, finalmente, al crimen supremo del aquelarre, no había más que un paso, que jueces e inquisidores franquearon en el transcurso del siglo XV…" –SCHMITT, *op. cit.* p. 146–.

24 La noche es descripta como: "*…Luna quippe octava in signo arietis tunc clare micabat, et gradientibus iter demonstrabat…*" –ORDERICO VITAL, *Historia Ecclesiastica*, *Patrología Latina*, vol. 188, libro VIII, capítulo XVII, col. 0607B–.

25 "*…Hic anno Dominicae Incarnationis 1091 in capite Januarii…*" –*ibidem*, cols. 0607B-0607C–.

26 "*…Gualchelmus sacerdos erat* […] *Praefatus presbyter erat juvenis, audax et fortis, corpore magnus et agilis…*" –*ibidem*, col. 0607B–. La *imagen* que construye Orderico del sacerdote –joven, valiente, fuerte, ágil y de gran cuerpo– está destinada a despejar todo tipo de duda sobre la visión, reforzando así el carácter veraz del relato. Sobre los atributos del cuerpo y su significación, véase Jacques LE GOFF y Nicolas TRUONG, *Una historia del cuerpo en la Edad Media*, Buenos Aires, Paidós, 2005.

27 Sobre el significado de los parajes y su relación con las apariciones de los muertos, véanse, entre otros, Jacques LE GOFF, *Lo maravilloso y lo cotidiano en el Occidente medieval*, Barcelona, Gedisa, 1994 y Franco CARDINI, *Magia, brujería y superstición en el Occidente medieval*, Barcelona, Península, 1982.

28 "*…Unde dum solus rediret, et longe ab hominum habitatione remotus iret, ingentem strepitum*

tuación, el joven sacerdote decide esconderse detrás de cuatro nísperos[29] para, llegado el caso, defenderse. En ese preciso momento, se le aparece un gigante –*enormis staturae*[30]– armado con un gran mazo –*ferens ingentem maxucam*[31]– que le ordena quedarse en ese lugar –*Sta, nec progrediaris ultra*[32]– y presenciar el desfile del ejército[33].

De esta manera, *Gaulchelmus* se convierte en testigo del pasaje del *exercitum mortuorum*, aunque todavía no lo identifica como tal. En líneas generales, este desfile está compuesto por tres grandes grupos que, a su vez, responden claramente, en su conformación, al modelo de sociedad trifuncional[34]. Cabe aclarar que, en el relato, esos sectores aparecen en un orden diferencial respecto del mencionado modelo –identificándose primero a los *laboratores*, luego a los *oratores* y finalmente a los *bellatores*–. Veamos, entonces, las diferentes *imágenes* que describen estos tres grupos que observa *Gaulchelmus*.

El primer de ellos, descripto de una manera comparativamente breve, posee una composición sumamente heterogénea. En efecto, lo encabeza una inmensa tropa a pie acompañada por bestias de carga, que transportan vestidos y utensilios de variada naturaleza[35]. En este conjunto, que avanza en medio de lamentos –*Omnes nimirum lamentabantur*[36]– e implorando misericordia –*et moerentes pro magnis suppliciis*[37]–, el joven sacerdote logra identificar a varios conoci-

---

velut maximi exercitus coepit audire, et familiam Rodberti Belesmensis putavit esse, quae festinaret Curceium obsidere...” –ORDERICO VITAL, *op. cit.*, col. 0607B–. La mención de este personaje no es arbitraria, ya que se trata del acérrimo enemigo del protector de Saint-Evroul, Hugo de Grandmesnil, a quien, en el transcurso de ese año, pondrá sitio en Courcy. Orderico, teniendo en cuenta esta situación, construirá del mencionado *Rodberti* una *imagen* totalmente dominada por atributos negativos –a modo de ejemplo, es calificado de *nequissimus* y *pessimus*–, sólo igualada por la de su madre, Mabel. Tales alusiones se encuentran en el libro VIII, capítulos XVI y XVIII de la citada obra de Orderico.

29 *“...Tandem quatuor mespileas arbores in agro, procul a calle, prospexit, ad quas latitandi causa, donec equitatus pertransiret, cito divertere voluit...”* –ORDERICO VITAL, *op. cit.*, col. 0607C–.

30 *Ibidem*, col. 0607C.

31 *Ibidem*. La *imagen* del gigante portando un garrote como arma será un tema recurrente en la literatura del siglo XII, al que se le sumarán los campesinos y los grupos que se hallaban por fuera de la cristiandad, particularmente los musulmanes. Ello se debe, en un sentido restringido –como afirma Block Friedman– a la oposición que se establecerá entre grupos que conocen formas civilizadas de la caballería y arte militar y aquéllos que no. Cfr. John BLOCK FRIEDMAN, *The Monstrous Races in Medieval Art and Thought*, Cambridge, Harvard University Press, 1981, pp. 32-33.

32 ORDERICO VITAL, *op. cit.*, col. 0607C.

33 *“...Arduus vero vectifer juxta eum stabat, et nihil ei nocens praetereuntem exercitum exspectabat...” –ibidem*, col. 0607C–.

34 Sobre esta cuestión, sigue siendo fundamental la consulta de la obra de Georges DUBY, *Los tres órdenes o lo imaginario del feudalismo*, Barcelona, Petrel, 1983.

35 *“...Ecce ingens turba peditum pertransibat, et pecudes ac vestes, multimodamque supellectilem, et diversa utensilia...”* –ORDERICO VITAL, *op. cit.*, col. 0607C–.

36 *Ibidem*, col. 0607D.

37 *Ibidem*.

dos suyos –*vicinorum*– recientemente fallecidos pero no establece ningún tipo de contacto con ellos. Seguidamente, aparece una multitud de sepultureros –*turma vespilionum*[38]–, a la cual se le une el gigante que había detenido a *Gualchelmus*, transportando de a pares una cincuentena de palanquines cargados de enanos con grandes cabezas en forma de ollas[39]. Detrás de ellos, surgen dos etíopes[40] que llevan un tronco, sobre el cual un terrorífico demonio tortura e hiere, con espuelas incandescentes, espalda y riñones de un hombre que gime de dolor[41]. *Gualchelmus* logra identificar a este hombre como al asesino del sacerdote Esteban –criminal que había muerto sin expiar su falta[42]–. Finalmente, y cerrando este primer grupo, aparece una multitud de mujeres a caballo que son elevadas de sus sillas, a la altura de un codo, por un viento particular. Estas luego caen sobre dichas sillas, que se encuentran provistas de clavos incandescentes[43]. Además, otros clavos calientes, que atraviesan sus senos, les obligan a proferir horribles gritos en señal de los pecados cometidos[44]. Si bien *Gualchel-*

---

[38] *Ibidem*, col. 0607D. Tengamos en cuenta que el término *vespillo* posee dos significados, uno como "enterrador de los cadáveres de los pobres" y otro como "saqueador de sepulturas". Si bien todo parece indicar que Orderico alude a primera acepción, la escasa descripción de estos sepultureros permitiría, quizás, suponer que el citado autor no descarta la posibilidad de referirse al segundo sentido del vocablo. La ambivalencia podría radicar, quizás, en advertir cuál es el castigo que espera a quienes cometan tales saqueos.

[39] *"...Feretra fere quinquaginta ferebantur, et unumquodque a duobus bajulis ferebatur. Porro super feretra homines parvi velut nani sedebant, sed magna capita ceu dolia habebant..."* –*ibidem*, col. 0608A–. Sobre las cuestiones vinculadas al cuerpo y deformidades, véanse, entre otros, BLOCK FRIEDMAN, *op. cit.*; Claude KAPPLER, *Monstruos, demonios y maravillas a fines de la Edad Media*, Madrid, Akal, 1986 y LE GOFF y TRUONG, *op. cit.*

[40] Según el *Ciclo de Alejandro*, los etíopes toman su nombre de las palabras griegas αι)θω (quemar, incendiar, abrasar) y ο)ψιφ (cara, rostro, apariencia). Durante la Antigüedad y gran parte de la Alta Edad Media, los escritos referidos a Etiopía –como lugar de una significación específica pero de dificultosa ubicación– y sus habitantes presentaron *imágenes* ambivalentes. Desde temprano, la literatura medieval los mostrará ligados al demonio y al pecado. Así, los etíopes serán presentados como los habitantes de las montañas de una tierra considerada como la cuna de todo lo primitivo y lo perverso. El paso final de esta demonización vendrá de la mano del simbolismo de los colores, donde lo negro será asociado a la inmoralidad y lo blanco a la salvación –BLOCK FRIEDMAN, *op. cit.*, pp. 16 y 64-65–. Sobre el significado simbólico de los colores, véase Michel PASTOREAU, *Una historia simbólica de la Edad Media occidental*, Buenos Aires, Katz, 2006, en particular el capítulo "*El Color*".

[41] *"...Ingens etiam truncus a duobus Aethiopibus portabatur, et super truncum quidam misellus, dire ligatus, cruciabatur, et inter angores diros ululatus emittens, vociferabatur. Teterrimus enim daemon, qui super eumdem truncum sedebat, igneis calcaribus in lumbis et tergo sanguinolentum importune stimulabat..."* –ORDERICO VITAL, *op. cit.*, col. 0608A–.

[42] *"...Hunc profecto Galchelmus interfectorem Stephani presbyteri recognovit, et intolerabiliter cruciari pro innocentis sanguine vidit, quem ante biennium idem effudit, et tanti non peracta poenitentia piaculi obierat..."* –*ibidem*, 0608A-0608B–.

[43] *"...Deinde cohors mulierum secuta est, cujus multitudo innumerabilis presbytero visa est. Femineo more equitabant, et in muliebribus sellis sedebant, in quibus clavi ardentes fixi erant. Frequenter eas ventus spatio quasi cubiti unius sublevabat, et mox super sudes relabi sinebat..."* –*ibidem*–.

[44] *"...Illae autem candentibus clavis in natibus vulnerabantur, et punctionibus ac adustione horri-*

mus identifica a varias mujeres nobles en este conjunto, tampoco establece contacto alguno con ellas, haciendo caso omiso a los ruegos y lamentaciones de las mismas.

Así concluye el desfile del primer grupo. Ahora bien, esta breve caracterización nos sirve para trazar la *imagen* general que el autor intenta darnos acerca de él. En tal sentido, queda claro que, más allá de la heterogeneidad observada en su composición, para todos sus miembros no existe posibilidad de salvación –grupal o individual–. Ellos ya se encuentran condenados, merced al apego desmesurado que tuvieran a los bienes terrenales o en virtud de las malas conductas demostradas a lo largo de su vida. Esta idea se hace aún más evidente al recordar la falta de comunicación –o, mejor dicho, el caso omiso que se hace de los ruegos y lamentaciones– entre *Gualchelmus* y los muertos que marchan ante él. Nada hay que puedan hacer los vivos para modificar la condición de estos condenados[45]. No obstante, todo esto no debe hacernos perder de vista el objetivo pedagógico que persigue Orderico en el relato. En efecto, mediante la enumeración de los castigos a los que son sometidos los muertos, pretende alertar a los vivos sobre las conductas –o la persistencia en ellas– que conducirían a la condena final.

Ahora bien, el segundo grupo que aparece ante el joven sacerdote –indudablemente identificado con el *ordo* de los *oratores*– es, en cuanto a su composición, totalmente homogéneo, siendo descripto de manera más breve aún que el conjunto anterior. En efecto, *Gualchelmus* contempla horrorizado cómo desfilan ante él una compañía de monjes y clérigos, conducidos por obispos y abades portando cruces[46]. Todos ellos denotan su condición a partir de las vestimentas que llevan. Así, los miembros del clero secular están cubiertos con una capa negra, mientras que los regulares llevan un hábito negro[47]. Su marcha, al estilo del primer grupo, se desarrolla entre súplicas y lamentos pero, a diferencia de los anteriores, son los miembros de este cortejo quienes identifican a *Gualchelmus*, llamándolo por su nombre e implorándole que ruegue por ellos[48] –a fin de

---

biliter tortae, «vae! vae!» vociferabantur, et flagitia, pro quibus sic poenas luebant, palam fatebantur...” –*ibidem*–. Entre los pecados que se les adjudican a estas mujeres se pueden destacar el estupro, la lujuria y la vanidad. De tal manera, se verifica la llamada “adecuación metonímica d ela falta”, según la cual el tipo de castigo guarda estrecha correspondencia con el tipo de pecado cometido.

45 Esta idea de continuidad de la pena en el más allá se basa en el principio de que los condenados están en tal situación merced a un castigo divino y, más importante aún, a su propia elección. Es decir, si aceptamos que la sanción es siempre inherente a la falta, la persistencia de estos condenados en dicha falta, a lo largo de su vida, es la que determinaría finalmente su castigo. Sobre esta cuestión véase, por ejemplo, Georges MINOIS, *Historia de los infiernos*, Barcelona, Paidós, 1994.

46 *“...Stans presbyter talibus visis contremuit, et multa secum revolvere coepit. Non multo post, numerosum agmen clericorum et monachorum, judices atque rectores eorum, episcopos et abbates cum pastoralibus cambutis advertit...”* –*ibidem*, col. 0608C–.

47 *“...Clerici et episcopi nigris cappis induti erant. Monachi quoque et abbates nigris nihilominus cucullis amicti erant...”* –*ibidem*–.

48 *“...Gemebant et plangebant, et nonnulli* [sic] *Galchelmum vocitabant, ac pro pristina familiaritate ut pro se oraret, postulabant...”* –*ibidem*–.

que pudieran finalmente abandonar la Mesnada–. A medida que continúa el desfile, el joven sacerdote observa con estupor el paso de varios miembros del clero que él conocía[49] y tenía en muy alta estima, llegándolos a considerar como muy próximos a la santidad[50]. Sin embargo, y más allá de los ruegos, el observador persiste en no comunicarse con ellos –y, por, ende no interceder–. La razón de esta postura estaría dada, según el relato de Orderico, en que sólo Dios es el único capaz de examinar en los corazones de las personas y sólo Él puede decidir si somete a los pecadores, por el tiempo que Él quiera, a las variadas formas de purificación del fuego purgatorio[51].

Una vez más –y a pesar de la brevedad de la descripción– es posible establecer la *imagen* resultante acerca de este grupo. Si bien tal *imagen*, a primera vista, parece repetir la lógica del primer conjunto –una serie de condenados para quienes toda intervención humana a su favor estaba vedada– se diferencia claramente de éste ya que introduce, de manera explícita, la posibilidad de la salvación individual, ligada exclusivamente a la voluntad divina. En función de ello, también se modifica –o, si se quiere, se agrega– a la citada imagen una nueva función. En efecto, al papel pedagógico antes mencionado se está sumando otro de advertencia o crítica hacia el sector eclesiástico en particular, circunstancia en la que incide la formación intelectual de Orderico. En cierto modo, al enumerar los pasos de purificación que debe seguir el alma para lograr la salvación definitiva, parecería observarse una crítica a ciertas conductas de los clérigos, en particular la no observancia del voto de castidad y la intromisión en cuestiones mundanas[52].

Finalmente, aparece ante *Gualchelmus* un tercer grupo, conformado totalmente por caballeros, designado precisamente como el “ejército de los caballeros”[53]. Ante el aterrado sacerdote, marchan estos personajes, todos vestidos de

---

49 *“…Hugonem nempe vidit, Lexoviensem praesulem, et abbates praecipuos, Mainerum Uticensem, atque Gerbertum Fontinellensem…” –ibidem,* col. 0608D–.

50 *“…Multos nimirum magnae aestimationis ibi presbyter se vidisse retulit, quos humana opinio sanctis in coelo jam conjunctos astruit…” –ibidem,* cols. 0608C-0608D–.

51 *“…Humanus plerumque fallitur intuitus, sed Dei medullitus prospicit oculus. Homo enim videt in facie, Deus autem in corde* […] *Unde quidquid inconveniens faex carnalis commisit, purgatorio igne decoquitur, variisque purgationibus, prout aeternus censor disponit, emundatur…” –ibidem,* col. 0609A–. Como podemos observar, las dos menciones –y únicas en todo el relato– del término *purgatorio* hacen referencia a una instancia –y no a un lugar específico– de purificación de los pecados cometidos. En este sentido, debemos mencionar que dicha caracterización aparece, en el relato, asociada solamente al ordo de los *oratores*, Ello respondería, quizás, a una intención explícita de Orderico en mostrar que existe una posibilidad de salvación individual del sector eclesiástico. Esta hipótesis, en principio, no estaría en discordancia con la ideología de los *tres ordines* ya que reforzaría la posición privilegiada de este *ordo* dentro de dicha estructura.

52 *“…sic anima omnium vitiorum a contagione mundata…” –ibidem–.*

53 *“…exercitus militum…” –ibidem,* col. 0609B–. El término *exercitum* aparece sólo tres veces en el relato y lo hace exclusivamente asociado al grupo de los *milites*. Lo mismo sucede con el término *phalangis*, que se encuentra sólo una vez. Los restantes vocablos que designan el cortejo de los muertos, y que son utilizados de manera indistinta, son los siguientes: *turba* –una ocurrencia rela-

negro y lanzando fuego[54], montados sobre inmensos caballos[55] y portando toda clase de armas y estandartes, como si marchasen hacia la batalla[56]. Al igual que en el grupo anterior, *Gualchelmus* reconoce, entre otros, a varios caballeros fallecidos recientemente[57]. Entre ellos figura *Landricus de Orbecco* –vizconde y abogado[58]–, quien increpa vivamente al narrador, mandándole a cumplir una misión junto a su esposa[59]. Pero el dialogo es interrumpido por los otros caballeros, quienes le dicen al sacerdote que no le crea, ya que es un advenedizo mentiroso, corrupto e impío[60]. A medida que transcurre el desfile de los caballeros, *Gualchelmus* advierte que, indudablemente, está en presencia de la *Mesnada Hellequin*[61]. Si bien el joven sacerdote ya había oído de su aparición, nunca le

---

cionada con el primer grupo–, *turma* –dos ocurrencias, una vinculada con el primer grupo y la restante con el tercero–, *agmen* –cinco ocurrencias, una relacionada con el primer grupo, otra con el segundo y las restantes con el tercero– y *cohors* –dos ocurrencias, una asociada con el primer grupo y la restante con el tercero–.

[54] *"…et nullus color,* [sed] *nigredo et scintillans ignis in eis videbatur…" –ibidem–.*

[55] En líneas generales, los bestiarios definen el caballo como "…un animal muy vivaz [que] posee un noble espíritu. Se siente muy feliz mientras corre en los campos. Puede sentir la inminencia de la guerra, y se echa a correr desenfrenadamente cuando se le imparte la orden. El caballo es llamado a la batalla por el sonido de la trompeta, y cuando pierde un combate se siente abatido, y exultante cuando resulta victorioso. Algunos caballos reconocen al enemigo en la batalla y lo atacan dando fuertes mordiscos. Otros, en cambio, reconocen sólo a su amo, y no permiten que un extraño los monte. Sólo el caballo llora y siente pesar por la muerte de su amo, o bien cuando éste agoniza…" –Virginia NAUGHTON, *Bestiario Medieval*, Buenos Aires, Quadrata, 2005, p. 133–.

[56] *"…Maximis omnes equis insidebant, et omnibus armis armati, velut ad bellum festinabant, et nigerrima vexilla gestabant…"* –ORDERICO VITAL, *op. cit.*, col. 0609B–.

[57] *"…Ibi Richardus et Balduinus, filii Gisleberti comitis, qui nuper obierant, visi fuere; et alii multi, quos non possum enumerare…" –ibidem–.*

[58] *"…Hic Orbecci vicecomes et causidicus fuerat…" –ibidem*, col. 0609C–.

[59] *"…horribiliter vociferando intimavit, ac ut mandata sua uxori suae referret…" –ibidem*, col. 0609B–.

[60] *"…Noli credere Landrico, quia mendax est* […] *et ultra natales suos ingenio et probitate admodum excreverat. In negotiis et placitis ad libitum judicabat, et pro acceptione munerum judicia pervertebat, magisque cupiditati et falsitati quam rectitudini serviebat…" –ibidem*, col. 0609C–. Estos atributos que le asigna Orderico a la *imagen* de Landrico parecerían constituir un llamado de atención respecto del ascenso que estaban experimentando los sectores más bajos de la nobleza, en particular en lo que refiere al ejercicio directo de la violencia y al comportamiento que se deriva de este proceder. En tal sentido, Landrico es caracterizado con los atributos opuestos a los que debería observar todo noble, a la vez que se omite toda mención respecto de su ascendencia. Más aún, la calificación de *advenedizo* es única en todo el relato y respondería, como sostiene Schmitt, a una coincidencia de prejuicios, tanto de los caballeros muertos como del propio Orderico, hacia estos nobles de baja extracción –SCHMITT, *op. cit.*, p.117–. Sobre esta cuestión, véanse, por ejemplo, Henri DOLSET, "En el corazón del debate sobre la feudalidad: las clientelas militares", *Historiar*, IV (2000), 66-81; Georges DUBY, "Estructuras de parentesco y nobleza. Francia, del norte, siglos XI-XIII", "Los jóvenes en la Francia del noroeste en el siglo XII" y "Situación de la nobleza en Francia a comienzos del siglo XIII", en *Hombres y estructuras de la Edad Media*, Madrid, Siglo XXI, 1978; Maurice KEEN, *La caballería*, Barcelona, Ariel, 1986.

[61] *"…Haec sine dubio familia Herlechini est…"* –ORDERICO VITAL, *op. cit.*, col. 0609D–. Tal denominación es única en todo el relato.

había dado crédito a esos rumores. Más aún, se había burlado de los testigos de tales apariciones, razón por la cual ahora él teme no ser creído si no presenta una prueba irrefutable de lo que está presenciando[62]. Por ello, decide capturar uno de los caballos negros que desfilaba sin jinete. Falla en su primer intento pero, finalmente, lograr parar a uno de estos animales que, al detener su paso para permitir que lo monten, exhala por sus narices una nube de fuego tan grande como una encina[63]. Cuando *Gualchelmus* se apresta a subirse a la bestia, al tomar las riendas y colocar su pie izquierdo en el estribo, de inmediato debe soltarlo porque siente una intensa quemadura en el mencionado pie y un frío insoportable en la mano[64]. Acto seguido, se le aparecen cuatro caballeros que, profiriendo horribles gritos, lo acusan de querer robarles sus caballos y, en virtud de esa acción, lo conminan a unírseles[65]. Pero uno de ellos se interpone, ya que quiere que transmita un mensaje para su esposa e hijos[66]. El sacerdote responde que no lo conoce, a lo que el caballero replica presentándose como *Guillelmus de Glotis*[67]. Este le relata que su principal crimen es la usura[68] ya que, de manera fraudulenta, había adquirido y legado a sus herederos un molino –que había retenido como garantía de un préstamo que ya sabía que no podría ser pagado–. Es por ello que, como castigo, está obligado a llevar en su boca el hierro incandescente de dicho molino, que es más pesado que la torre de Ruán[69]. *Guillelmus* pide al sacerdote que le diga a su mujer *Beatrici* y a su hijo

---

62 *"…A multis eam olim visam audivi; sed incredulus relationes derisi, quia certa indicia nunquam de talibus vidi. Nunc vero manes mortuorum veraciter video; sed nemo mihi credet, cum visa retulero, nisi certum specimen terrigenis exhibuero…" –ibidem–.*

63 *"…In media igitur strata paratus constitit, et venienti paratissimo cornipedi obvians manum extendit. Ille autem substitit ad suscipiendum presbyterum, et exhalans de naribus suis projecit nebulam ingentem veluti longissimam quercum…" –ibidem,* col. 0610A–.

64 *"…Tunc sacerdos sinistrum pedem in teripedem misit, manumque arreptis loris clitellae imposuit, subitoque nimium calorem velut ignem ardentem sub pede sensit, et incredibile frigus per manum, quae lora tenebat, ejus praecordia penetravil…" –ibidem–.*

65 *"…Dum talia fiunt, quatuor horrendi equites adveniunt, et terribiliter vociferantes, dicunt: «Cur equos nostros invadis? Nobiscum venies. Nemo nostrum laesit te, cum tu nostra coepisti rapere»…" –ibidem,* cols. 0610A-0610B –.

66 *"…Quartus* [militibus] *dixit: «Sinite illum, et permittite loqui mecum, quia conjugi meae filiisque meis mea mittam mandata per illum.» Deinde nimium paventi presbytero dixit: «Audi me, quaeso, et uxori meae refer quae mando»..." –ibidem,* col. 0610B–.

67 *"…Presbyter respondit: «Quis sis nescio, et uxorem tuam non cognosco» Miles dixit: «Ego sum Guillelmus de Glotis, filius Baronis, qui famosus fui quondam dapifer Guillelmi Bretoliensis, et patris ejus Guillelmi, Herfordensis comitis…" –ibidem–.*

68 *"…Caeterum super omnia me cruciat usura…" –ibidem,* cols. 0610B-0610C–. Sobre la usura véanse, por ejemplo, Jacques LE GOFF, *La bolsa y la vida*, Barcelona, Gedisa, 1996; Peter SPUFFORD, *Dinero y moneda en la Europa medieval*, Barcelona, Crítica, 1990 y *Power and Profit: The Merchant in Medieval Europe*, Londres, Thames & Hudson, 2003.

69 *"…Ecce candens ferrum molendini gesto in ore, quod sine dubio mihi videtur ad ferendum gravius Rothomagensi arce…".* –ORDERICO VITAL, *op. cit.*, col. 0610C–. Cabe aclarar que este recurso literario de remitir a lugares reales –dos ocurrencias en todo el relato– es utilizada por Orderico como forma de ilustrar y alertar al lector acerca de la magnitud del sufrimiento que ocasiona la pena

Rogerio que lo socorran, restituyendo rápidamente la posesión mal adquirida[70]. Nuevamente, el sacerdote niega conocerlo, argumentando que *Guillelmus de Glotis* ha muerto y que, además, si les relata a su viuda e hijo que lo ha visto, ambos se burlaran de él[71]. Para evitar tal situación, el mencionado *Guillelmus*, mediante ruegos reiterados y enumerando una serie de signos, intenta convencer a *Gualchelmus* de que escuche la totalidad del mensaje que debe transmitir[72]. Pese a ello, el eclesiástico se niega ya que no quiere ser mensajero de un criminal[73]. Ante esta situación, *Guillelmus*, totalmente furioso, con su mano incandescente, toma por la garganta al sacerdote y lo arrastra, dejándole en ella una marca imborrable[74]. Recién lo soltará cuando, por un lado, *Gualchelmus* invoque a la Virgen María[75] y, por el otro, intervenga un nuevo caballero que, espada en alto, acusa a los cuatro anteriores de querer matar a su hermano[76].

Ante esta situación, los agresores vuelven a unirse a la tropa que desfila[77] y

---

cometida. Sobre esta cuestión véanse, por ejemplo, MINOIS, *op. cit.*; Howard Rollin PATCH, *El otro mundo en la literatura medieval*, México, Fondo de Cultura Económica, 1983 y Brian STOCK, *The Implications of Literacy. Written Language and Models of Interpretation in the Eleventh and Twelfth Centuries*, Princeton, Princeton University Press, 1983.

70 *"…Dic ergo Beatrici uxori meae, et Rogerio filio meo, ut mihi subveniant, et vadimonium unde multo plus receperunt quam dedi, velociter haeredi restituant…"* –*ibidem*–. Sobre los diferentes castigos infernales, véase por ejemplo Jacques LE GOFF, *El nacimiento del Purgatorio*, Madrid, Taurus, 1981 y MINOIS, *op. cit.*

71 *"…Si Rogerio de Glotis, vel fratribus ejus, aut matri eorum praesumpsero talia enarrare, ut amentem deridebunt me…"* –*ibidem*, cols. 0610C-0610D–.

72 *"…Porro Guillelmus obnixe insistens rogabat, et plurima notissimaque signa diligenter inculcabat* […] *Tandem multa prece victus, acquievit, et iterum ut rogatus fuerat se facturum promisit…"* –*ibidem*, col. 0610D–.

73 *"…Interea sacerdos coepit secum tractare quod non auderet exsecrabilia biothanati mandata cuilibet annuntiare. «Non decet, inquit, talia promulgare. Nullatenus quae injungis cuilibet referam»…"* –*ibidem*–.

74 *"…Mox ille furibundus manum extendit, et presbyterum per fauces apprehendit, secumque, per terram trahens, minare coepit. Captivus autem manum, qua tenebatur, ardentem velut ignem persensi…"* –*ibidem*, cols. 0610D-0611A–. Esta quemadura que le producirá *Guillelmus* será el *signum* que probará definitivamente, ante terceros, la veracidad de la aparición. Sobre el final del capítulo, Orderico relata que él mismo ha visto dicha marca en el cuello de *Gualchelmus*: *"…ab ore ipsius audivi, et faciem ejus horrendi militis tactu laesam prospexi…"* –*ibidem*, col. 0612B–.

75 *"…et in tali angustia repente exclamavit: «Sancta Maria, gloriosa mater Christi, adjuva me!» Protinus, ad invocationem piissimae genitricis, filii Domini auxilium praesto adfuit, quale Omnipotentis ordinatio disposuit…"* –*ibidem*, col. 0611A–.

76 *"…Nam quidam miles, ensem dextra ferens, supervenit, gladiumque suum, quasi ferire vellet, vibrans, dixit: «Cur fratrem meum interficitis, maledicti? Sinite illum, et abite»…"* –*ibidem*–.

77 *"…Mox illi avolarunt, Aethiopicamque phalangem prosecuti sunt…"* –*ibidem*–. Observemos cómo Orderico califica a la tropa de *milites* como una *falange etíope*, debido al color negro de sus armas y estandartes. Sobre el uso de los colores en escudos y estandartes, véase Michel PASTOREAU, *Una historia simbólica de la Edad Media Occidental*, Buenos Aires, Katz, 2006, en particular el capítulo "*El Emblema*". Respecto de la caracterización de la corte infernal como una falange etíope, véase el ya clásico artículo de Pierre du BOURGET, "La couleur noire de la peau du démon dans l'iconographie chrétienne a-t-elle une origine précise?", en *Actas del VIII Congreso internacional de arqueología*

el caballero salvador se identifica como *Rodbertus*, hermano del protagonista[78]. Una vez más, *Gualchelmus* niega conocerlo[79] pero el primero le recuerda distintos episodios de su infancia –a manera de *signa*[80]–. De inmediato, el aparecido acusará a nuestro testigo de ingratitud porque había sido él quien, luego de la muerte de sus padres, le había permitido ir a estudiar a Francia[81]. Finalmente, el joven sacerdote reconoce a su hermano, a la vez que comienza a llorar[82]. Luego, *Rodbertus* le hace saber a su hermano que, por haber intentado robar, de manera temeraria, los bienes de los muertos debería unírseles pero, debido a que *Gualchemus* había pronunciado misa ese mismo día, se ha salvado de tal situación[83]. No obstante, el primero debía cumplir un castigo, consistente en portar armas incandescentes y muy pesadas[84]. Junto a ello, le hace saber *Gualchelmus* que, cuando éste fuera ordenado sacerdote y pronunciara su primera misa, su padre *Rodulfi Blondi* fue liberado de su suplicio, en tanto él fue eximido de llevar un pesado escudo que lo torturaba[85]. Pese a ello, debe seguir portando una espada incandescente, que espera poder dejar en el transcurso de este año[86]. Seguidamente, el joven sacerdote observa que las espuelas de su hermano están cubiertas de sangre coagulada, preguntándole a éste la razón de ello[87]. El caballero le responde que no es tal sino un fuego al que siente más pesado que el

---

cristiana (Barcelona, 5-11 de octubre de 1969), Ciudad del Vaticano-Barcelona, Pontificio Istituto di Archaeologia Cristiana-CSIC, 1972, t. I, pp. 271-272.

78 *"…Miles dixit: «Ego sum Rodbertus, filius Rodulfi, cognomento Blondi, et sum frater tuus»…"*. –ORDERICO VITAL, *op. cit.* col. 0611A-0611B–.

79 *"…«Cognoscis-ne me?» Presbyter respondit: «Non»…"* –*ibidem*, col. 0611A–.

80 Tengamos en cuenta que, en todo el relato, sólo este diálogo asumirá la categoría de *signa*. Ello se debe a que, por una parte, es el único recurso que tiene el caballero en cuestión para demostrar su relación fraternal con *Gualchelmus*. Y, por el otro, dada la naturaleza del pedido del difunto, el sacerdote no debe probar fehacientemente a terceros la veracidad de la aparición. La situación contraria la podemos observar en el diálogo mantenido con *Guillelmus de Glotis* (pp. 11-12).

81 *"…miles ei de pueritia utriusque multa coepit recensere, et notissima signa recitare […] Ego te post mortem utriusque parentis nutrivi, et super omnes mortales dilexi. Ego te ad scholas in Galliam direxi…"* –*ibidem*, col. 0611B–.

82 *"…Tunc presbyter, veridicis faminibus ubertim prolatis, convictus est allegationibus certis, palamque cum lacrymis fassus est affamina fratris…"* –*ibidem*, col. 0611C–.

83 *"…Tunc miles dixit ei: «Merito debuisses mori, nostrarumque particeps poenarum nunc nobiscum trahi, quia res nostras nefaria temeritate invasisti* […] *Sed missa, quam hodie cantasti, ne perires te salvavit…"* –*ibidem*–.

84 *"…Arma quae ferimus, ignea sunt, et nos fetore teterrimo inficiunt, ingentique ponderositate nimis opprimunt, et ardore inexstinguibili* [sic] *comburunt…"* –*ibidem*, cols. 0611C-0611D–.

85 *"…Sed quando in Anglia ordinatus fuisti, et primam missam pro fidelibus defunctis cantasti, Radulfus pater tuus suppliciis ereptus est, et scutum meum, quo vehementer angebar, elapsum est…"* –*ibidem*, col. 0611D–.

86 *"…Ensem hunc, ut vides, fero. Sed in anno relaxationem ab hoc onere fiducialiter exspecto…"* –*ibidem*–.

87 *"…Unde tanta coagulatio cruoris imminet calcaneis tuis?..."* –*ibidem*–.

monte de San Miguel[88] y que, a su vez, lo castiga por haber derramado la sangre de su compañero[89]. De pronto, el caballero es obligado a interrumpir el diálogo –ya que debe unirse nuevamente al cortejo de los muertos–. Antes de partir, le hace jurar a su hermano que se acordará de él y que lo socorrerá con plegarias y limosnas a fin de que, transcurrido un año desde el próximo Domingo de Ramos, conseguirá su salvación[90]. Finalmente, le advierte que por tres días no deberá contar a nadie lo que vio y escuchó y, dichas estas palabras, *Rodbertus* desaparece[91]. De esta manera, concluye el desfile del *exercitum mortuorum*, del cual es válido suponer que la casi totalidad de sus miembros marchan hacia un castigo definitivo aunque ello no se mencione de manera explícita.

Ahora bien, como hemos podido observar, este último grupo presenta una composición totalmente homogénea e indudablemente identificada con el *ordo* de los *bellatores*. Esta apreciación no sólo se fundamenta en la descripción que realiza Orderico de los distintos elementos que portan sus miembros –tales como caballos, armas y estandartes– sino que, más importante aún, en el hecho de que es el único grupo al que se califica de *exercitus*[92]. Por otra parte, y siguiendo esta lógica, sólo la aparición de este tercer conjunto es el que le permite a *Gualchelmus* darse cuenta que está en presencia de la *familia Hellequin*[93]. En este sentido, Jean-Claude Schmitt[94] plantea la posible existencia de una identificación de este grupo con la mesnada de *Rodberti Belesmensis*, puesto que ambas tropas son designadas con el término *familia*[95].

En todo caso, lo cierto es que éste es el sector en el que Orderico centra toda su atención, en particular en lo que se refiere a los crímenes cometidos por los caballeros y los castigos a los que son sometidos, estableciendo claramente, a la vez, las condiciones de su posible salvación individual. En tal sentido, tal como hemos observado, *Gualchelmus* sólo establece el "diálogo" con tres caballeros que se destacan del conjunto de la anónima tropa, y cuyo orden de prelación

---

88 Véase nota 69.

89 *"…Non est sanguis, sed ignis; et majoris mihi videtur esse ponderis, quam si ferrem super me Montem Sancti Michaelis. Et quia pretiosis et acutis utebar calcaribus, ut festinarem ad effundendum sanguinem, jure sarcinam in talis bajulo enormem…" –ibidem*, cols. 0611D-0612A–.

90 *"…Plura mihi non licet tecum, frater, fari, quia miserabile agmen festinanter cogor prosequi. Obsecro, memento mei, precibusque piis et eleemosynis succurre mihi. Nam a Pascha Florum usque ad unum annum spero salvari, et clementia Creatoris ab omnibus tormentis liberari…" –ibidem*, col. 0612A–.

91 *"…Res, quas nunc ex insperato vidisti et audisti, silentio comprime, et usque ad tres dies nemini praesumas enarrare. His dictis, miles festinus abscessit…" –ibidem*, col. 0612B–.

92 Véase nota 53.

93 Véase nota 61.

94 SCHMITT, *op. cit.* p. 120.

95 Este término, en el sentido de conjunto de caballeros que se aglutinan en torno a un señor, sólo aparece dos veces en todo el relato y aluden a la tropa de *Rodberti Belesmensis –familiam Rodberti Belesmensis–* y a la mesnada Hellequin *–familia Herlechimi–*.

estaría reproduciendo –de manera inversa– la ordenación jerárquica existente en el interior de la nobleza[96].

Por otro lado, tengamos en cuenta que el diálogo entre el joven sacerdote y los caballeros muertos sólo alcanza cierta dimensión con su hermano *Rodbertus*. Ello quizás es posible gracias a la combinación del vínculo de sangre que los une y la lógica del *don y contradon*, es decir, la obligación que tiene *Gualchelmus* de realizar un servicio espiritual a cambio de los beneficios recibidos de su hermano cuando este último estaba vivo. En efecto, como sostiene Jean Claude Schmitt[97], los muertos son demasiados en relación a las limitadas formas que tienen los vivos para responder eficazmente a sus ruegos –misas[98], limosnas, reparación del delito–. Eso explica que la solidaridad del parentesco sea la pieza clave a la hora de brindar la esperanza de salvación a un difunto. Es decir, la comunicación entre *Rodbertus* y *Gualchelmus* prospera gracias a la doble condición de este último, sacerdote y hermano.

Asimismo, esta insistencia en el vínculo planteado entre el caballero y el sacerdote parece establecer el modelo básico de relación que debería existir entre ambos *ordines*. En efecto, la *imagen* que presenta el relato acerca de los *bellatores* está compuesta por la rapacidad, el asesinato, la violencia y el engaño –elementos que, finalmente, terminarán por conducir a éstos a la condena eterna–. No obstante, la intervención del *ordo* de los *oratores* como guía y preceptores de aquéllos permitiría encauzar dicha violencia y lograr la salvación. Es decir, la *imagen* del desfile *maravilloso* de la *Mesnada Hellequin*, compuesta por caballeros malditos que deben sufrir interminables castigos, representa la violencia que la Iglesia, en tanto institución, busca dominar y conducir a través de mecanismos tales como la Tregua y Paz de Dios, las Órdenes militares y, principalmente, la Cruzada.

A modo de conclusión

Como hemos podido observar, la *Mesnada Hellequin*, de acuerdo a la descripción que hace de ella Orderico Vital, aparece como un claro intento de ordenar y disciplinar los aspectos más violentos de *ordo* nobiliario. En efecto, la

---

96 Recordemos que estos "diálogos" se inician con *Landricus de Orbecco* que, más allá de la enumeración más o menos detallada de todos sus crímenes, es calificado de *advenedizo* y del que, además, se omite toda referencia a su posible pertenencia a un linaje. Todo ello nos señalaría la baja extracción social de este personaje. Diferente es la condición de *Guillelmus de Glotis* y de *Rodbertus* –hermano de *Gualchelmus*– ya que, al darse a conocer, se presentan precisamente como miembros de sendos linajes buscando, de esta manera, establecer su posición social más o menos preeminente.

97 SCHMITT, *op. cit.*, p. 121.

98 En el desarrollo del relato, la misa es presentada como la herramienta más eficaz que poseen los vivos para poner fin a los tormentos de los muertos. Recordemos, por ejemplo, que cuando *Gualchemus* es consagrado sacerdote y pronuncia su primera misa, su padre es liberado de su tormento y puede abandonar definitivamente la *Mesnada Hellequin*.

insistencia en los atributos demoníacos de esta aparición, la enumeración y descripción de los castigos, la marcha de sus miembros hacia una condenación final, no serían otra cosa que la búsqueda de la Iglesia por encuadrar a los *bellatores* en los nuevos cánones de vida –en parte, surgidos de la naciente espiritualidad de Occidente tras el año mil–. Pero esta función de disciplinamiento de dicha mesnada no agota su alcance en el *ordo* de los *bellatores*. Las referencias a los castigos a los que son sometidos tanto los *laboratores* como los *oratores* nos está indicando que este carácter regulador también pretendía ser aplicado al resto de la sociedad medieval. Esa pretensión, por otra parte, exhibe igualmente la clara intención de la Iglesia por afirmar su condición de elemento rector de la sociedad y, en particular, de ser el único intermediario válido capaz de regular las relaciones entre los muertos y los vivos.

De este modo, la *Mesnada Hellequin* constituye, para Orderico Vital, una eficaz herramienta de disciplinamiento para toda la sociedad –y en especial para el sector nobiliario–, a la vez que describe en un modelo de sociedad trifuncional, cuya cabeza es la Iglesia.

LAS MINIATURAS HISPANAS DE TEMÁTICA INFERNAL EN LOS SIGLOS X Y XI

NORA M. GÓMEZ
(Universidad de Buenos Aires)

Consideraciones liminares

La escatología cristiana primitiva implementó una estricta bipartición de los espacios del más allá como destinos ineluctables y definitivos, acorde a una política retributiva de premios y castigos para los buenos y los malos cristianos. Así el Paraíso y el Infierno como lugares ultramundanos de un tiempo trascendental condicionaban el actuar humano terrenal, según la preceptiva dogmática de la Iglesia. Quienes no se apartaran de los mandamientos veterotestamentarios, quieres siguieran el ejemplo evangélico de amor y solidaridad con el prójimo, aquellos que creyeran en la encarnación, muerte y resurrección del Mesías cristológico, todo aquel que aceptase el don de la gracia redentora, proyectaba en vida su salvación postrera. Todo hombre y mujer que transgrediera lo antedicho, que no mantuviese una fe inquebrantable en el credo cristiano, que permaneciese leal a Satanás y sus acólitos, estaba acumulando en vida las causas que determinarían su condena y castigo postrero en las estancias infernales.

Pero como el mensaje cristiano impulsaba la vía soteriológica que prometía las bondades y gozos paradisíacos, también se pensó en un lugar intermedio transitorio y purgativo *a posteriori* de la muerte y antes del Juicio Final. Instancia que la teología desarrollará paulatinamente pero de la que ya había referencias textuales. De todos modos, la persistencia del mal en acciones individuales o colectivas, la imposibilidad de erradicar conductas pecaminosas, los reclamos ante la falta de una justicia divina inmanente y terrenal, incrementó y profundizó la creencia en el lugar de los castigos ultramundanos: en el infierno medieval no sólo se padecería la pena de daño (estar excluido del reino de Dios) sino también las penas de sentido: los suplicios y tormentos de los condenados dieron lugar a un imaginario infernal pletórico de demonios y animales acosadores, en una topografía tenebrosa, homogénea o compartimentada, en condiciones ígneas o acuosas, donde el sufrimiento era cíclico, eterno y aterrador.

Ese imaginario infernal, basado fundamentalmente en la creencia de los castigos futuros ante la inoperancia divina terrenal para con los impíos y peca-

dores, fue incrementado por la teología del pecado, por el discurso de la Iglesia en defensa de una ortodoxia cristiana como instrumento homilético y moralizante, como factor persuasivo y admonitorio, cuando no coercitivo, acerca de las consecuencias de un actuar pecaminoso. Asimismo, un atávico temor a lo que ocurriría después de la muerte, la pervivencia de leyendas y mitos antiguos, las preocupaciones colectivas ante la persistencia del mal, fueron factores decisivos en la configuración del infierno medieval: éste se transformaría en un elemento central en la religión medieval, y "más aún en las mentalidades y la vida social"[1].

Este papel religioso y social de la temática infernal contó con un medio de expresión invalorable: el discurso figurativo que, por impacto visual, por percepción directa, resultó ser más convincente que los conceptos teológicos y los discursos lexicales a la hora de plasmar visualmente la creencia en el infierno. También llegó a ser más eficaz y persuasivo o atemorizador, al presentar los suplicios futuros y las condiciones infernales como "revelación" divina e inmediata. Una vez producida, la imagen artística infernal cobró una autonomía comunicacional que posibilitaría la transmisión de su mensaje a un público más amplio que, por diversas razones, no tenía acceso a los discursos lexicales. Del ámbito más restringido y privado –en que podían circular los manuscritos iluminados– al espacio público y colectivo a través de la escultura monumental y la pintura mural, la representación del infierno configuró una de las más seductoras y memorables imágenes del arte medieval.

Para comprender cabalmente la conceptualización, caracterización y presentación del infierno medieval debemos indagar en culturas remotas en torno al mar Mediterráneo, cuyos sistemas religiosos preveían la existencia de un lugar punitivo ultramundano: "el infierno es un lugar sancionado divinamente para el castigo de los culpables [...] su existencia depende de un propósito divinamente establecido"[2].

I. El mito escatológico

I.1. Egipto y Mesopotamia

El antiguo Egipto es la civilización que más testimonios ha aportado con respecto a la morada postrera de sus muertos. En los dispares capítulos del *Libro de los Muertos*[3] queda establecido que el reino postrero era subterráneo y

---

1 Jérôme BASCHET, *Les justices de l'Au-Delà. Les representations de l'enfer en France et en Italie (XIIe-XVe siècle)*, Roma, École française de Rome, 1993, p. 1.

2 Alan BERNSTEIN, *The formation of Hell, Death and retribution in the Ancient and Early Christian worlds*, Nueva York, Cornell University Press, 1983, p. 3.

3 Compilación de textos más antiguos y a veces reinterpretados, datado entre 1580 y 1090 a. C. Para mayores consideraciones de sus contenidos véase BERNSTEIN, *op. cit.*, pp. 18-18; Gabriela

que cada individuo se sometería a un juicio póstumo: un tribunal de cuarenta y dos jueces, presididos por Osiris, hacía cumplir el veredicto de la balanza sostenida por Annubis. Se pesaba el corazón del difunto contrapuesto a una pluma que simbolizaba el Maat, el orden cósmico y espiritual de los egipcios; si pesaba más el platillo del corazón, implicaba que el difunto había favorecido las fuerzas del desorden poniendo en el peligro el Maat y ello era la causa de su condena. Esta idea de ponderación de las acciones humanas introdujo un componente moral y una política de premios y castigos en el más allá[4]. Aun después del pesaje, se le permitía al difunto recitar unas fórmulas mágicas exculpatorias frente a los jueces, cuyos nombres sugieren los tormentos postreros: "Devorador de sombras", "Quebrantador de huesos", "Bebedor de sangre", "Abrazador de fuego", entre otros[5]. Si esta apelación no convencía a dichos jueces, el destino era el lugar atormentador y tenebroso, minuciosamente escripto en otros textos del Imperio Nuevo. En el *Libro de las Puertas* y en el de *Am-Tuat* se narra el cotidiano viaje nocturno de Amón-Ra; su barca recorre un gran río subterráneo que atraviesa un valle dividido en doce regiones. En el margen derecho, se encuentran los frescos campos habitados por los que superaron el juicio, en el izquierdo aparece una detallada geografía infernal y una pormenorización de los tormentos. Reina la oscuridad, los rugidos de demonios y el ulular de reptiles implacables y devoradores. Se infligen castigos al cuerpo y al alma (*ba* y *ka*): postura invertida, ablaciones de miembros, decapitaciones –actos ordenados por la leonina diosa Sekmet y ejecutados por una caterva de demonios–. El peor tormento era el que concernía al fuego: profundos pozos encendidos y atizados por el aliento de serpientes, por ojos demoníacos, por vientos flamígeros, enormes calderos donde se cocían cuerpos mutilados, lagos de fuego que producían una hediondez insoportable. Pero eran castigos a término: en lo más profundo del *Tuat* egipcio, las feroces mandíbulas del monstruo Ammit anulaban todo componente corpóreo o espiritual; el condenado era totalmente destruido[6]. Esta diferenciación topográfica infernal, zonas más altas para los tormentos, zona más profunda para la aniquilación total del condenado, puede operar como preludio remoto de las consideraciones cristianas acerca de un infierno superior y otro inferior[7]

SCANDONE MATTHIAE, "El Más Allá en el Antiguo Egipto", en Paolo XELLA (ed.), *Arqueología del Infierno*, Barcelona, Ausa, 1991, pp. 11-43.

4 Coinciden en tal apreciación los dos autores arriba citados. Este criterio ético, aun bajo otro código moral y en un sistema monoteísta, será definitorio en el juicio postrero cristiano.

5 La lista completa de nombres en James PRITCHARD, *Ancient Near Eastern Texts Relating to the Old Testament*, Princenton, Princenton University Press, 1969, p. 35. Con respecto a este papel activo del difunto en su propio juicio, véase George MINOIS, *Historia de los infiernos*, Barcelona, Paidós, 1994, p. 52.

6 El comentario y algunas citas de estos textos en SCANDONE MATTHIAE, *op. cit.*, pp. 31-36 quien, a su vez, remite a E. BRESCIANI, *Letteratura e poesía nell'antico Egitto*, Turín, 1969. La devoradora Ammit se encuentra representada en numerosos papiros funerarios: boca de cocodrilo, cuerpo mitad león y mitad hipopótamo.

7 Las dos instancias infernales planteadas por san Agustín, Gregorio Magno, Julián de Toledo, que trataremos en breve.

pero con la diferencia sustancial de que los condenados cristianos no eran aniquilados sino que lo peor de sus castigos consistía en que eran eternos.

Juicio póstumo según un criterio ético, oscuridad y fetidez, pozos y lagos de fuego, enormes calderos hirvientes, serpientes y monstruos devoradores, demonios torturadores, doble estratificación del *Tuat*: todos elementos omnipresentes en el imaginario infernal medieval. Los canales de transmisión pudieron ser los *Evangelios apócrifos* coptos, las pinturas y bajorrelieves funerarios tardíos que los severos ascetas cristianos del monacato egipcio pudieron visualizar en las tumbas violadas que usaban como ermitas[8]. Toda esta fantasía punitiva egipcia pudo haber provisto muchos de los elementos e imágenes al medioevo cristiano[9] pero su concepción monoteísta, la mediación teológica, la nueva moral regulada por la perceptiva dogmática de la Iglesia y el acento puesto en la responsabilidad individual de la conducta terrenal imprimieron elementos diferenciadores en la concepción del infierno y en la causalidad de los castigos eternos.

Las fuentes literarias de la antigua Mesopotamia testimonian alusiones dispersas y fragmentarias acerca del Otromundo, su geografía y las condiciones de los *etemmu*[10]; ello puede deberse a las yuxtaposiciones narrativas orales y escritas de temas míticos, incorporados y modificados por los distintos pueblos que poblaron la región[11]. También porque sus concepciones estaban basadas en un pensamiento mitológico sin preocupaciones por la coherencia y la sistematicidad[12]; deberíamos añadir las pérdidas irreparables de fuentes escritas que podrían haber completado el panorama infernal.

En el poema babilónico de la creación (*Enuma Elish*), el dios Marduk mata al monstruo primigenio Tiamat y corta su cuerpo en dos mitades y así se confor-

---

8 SCANDONE sostiene que el Occidente medieval debe a los ascetas cristianos del desierto egipcio las horripilantes evocaciones de seres infernales, fuegos eternos y tinieblas ardientes, *op. cit.,* pp. 38-39.

9 Coinciden en esta opinión los especialistas que venimos mencionando, excepto BASCHET, *op. cit.,* p. 15, que opina que los suplicios infernales descriptos en los textos del Imperio Nuevo tenían un carácter de excepcionalidad. También acusa la falta de criterio moral en el juicio egipcio. Con respecto a este último aspecto, acordamos con BERNSTEIN en que esa "muerte moral" es el concepto diferenciador entre la concepción egipcia y otras contemporáneas en la cuenca del Mediterráneo.

10 El dios Ea había previsto que la existencia humana tenía dos instancias sucesivas: el *awîlu* y el *etemmu*, el cuerpo perecedero que debía ser sepultado y el espíritu que lo sobrevivía. Los ritos y ofrendas funerarias obedecían a la tradición familiar de ayudar a los *etemmu* a mejorar sus condiciones en la ultratumba pero también asegurarse que sus apariciones fantasmales no los perjudicaran física ni psicológicamente: los muertos debían ser segregados y encerrados en el País-sin-retorno. Se puede ampliar con Jean BOTTERO, "La mitología de la muerte en la Antigua Mesopotamia" en XELLA, *Arqueología del …*, pp. 45-80; también de J. BOTTERO, "Les inscriptions cuneiformes funeraires", en G. GNOLI y J. P. VERNANT (eds.), *La Mort, les morts dans les sociétés anciennes,* Cambridge, Cambridge University Press, 1982, pp. 376-406.

11 BERNSTEIN, *op. cit.*, p. 11.

12 BOTTERO, "La mitología de…", pp. 46-48 advierte sobre la fragilidad de las conclusiones a que puede llegarse con respecto al más allá mesopotámico.

man dos hemisferios simétricos: el superior conformó el cielo, el inferior, el infierno, en medio de ambos se ubicaba la Tierra poblada de hombres (creados a partir de la sangre de Kindu, esposo de Tiamat) y circundada por el mar[13]. El hemisferio inferior subterráneo (*Kur*) estaba asignado a los muertos, de allí que la inhumación en sepulturas se parangonaba con la entrada al infierno, al cual también se podía acceder por hendiduras en la tierra y por el extremo occidental, por donde el Sol-Samat se abismaba diariamente[14]. La segregación y aislamiento de los muertos implicaba la clausura del Otromundo, razón por la cual sólo los héroes y los dioses podían traspasar esta frontera. Así, los relatos nos brindan los elementos para reconstruir la concepción, los espacios y los personajes del *Kur* mesopotámico.

La *Epopeya de Gilgamesh* narra uno de los primeros viajes conocidos al infierno, que se difundió oralmente a partir de fines del tercer milenio a. C.; de él sobreviven doce tablillas en cuneiforme de fines del segundo milenio[15]. Ante la muerte de su amigo y compañero Enkidu, Gilgamesh recapacitó sobre su propia muerte y decidió emprender un viaje al mundo de los muertos para consultar acerca de la posibilidad de la inmortalidad. Para ello realizó una travesía larga y azarosa, allende montañas, desiertos y el mar periférico a fin de llegar al submundo. Pese a esto, nuestro héroe no logró su objetivo, debiendo regresar a la Tierra y aceptar su finitud humana. La epopeya no aporta descripciones reveladoras acerca de cómo los mesopotámicos imaginaron su *Kur*, sólo se enfatiza la gran distancia territorial y marítima que separa a la Tierra de los vivos de la de los muertos.

El *Viaje de Inanna-Ishtar* narra el descenso de esta diosa celestial al reino de los muertos, presidido por su hermana Ereshkigal[16]. Su reino subterráneo se describe como una tierra estéril de arcilla y polvo, donde los *etemmu* vagan tristes, tétricos y lívidos, se alimentan de barro, beben aguas cenagosas y permanecen prisioneros dentro de la gran ciudad infernal; en el centro y rodeado por siete murallas se ubica el palacio de lapizlázuli, sede de la soberana infernal

---

13 Mircea ELIADE y Ian COULIANO, *Diccionario de las Religiones*, Barcelona, Paidós, 1994, p. 228.

14 Los egipcios, y luego los griegos, situaban el reino de los muertos en Occidente, en relación con el crepúsculo, el declive, la caída. La Antigüedad grecolatina valorizó sobre todo la lateralidad (izquierda-derecha, Oriente-Occidente) y la Edad Media la elevación y la profundidad (alto-bajo, Norte-Sur). No obstante, el presbiterio de sus basílicas se alzaba al este, el punto cardinal en que se alza el astro solar (también asociado a la Luz y sumo Bien de una gnoseología de cuño neoplatónico y homologado con Cristo y su nacimiento en Oriente), tal como se planteaba en los templos griegos. En el oeste, los tímpanos esculpidos del juicio final y, a su siniestra y debajo de la figura del Altísimo, el infierno. Acerca de estas experiencias espaciales "arquetípicas" véase Paul ZUMTHOR, *La medida del mundo*, Madrid, Cátedra, 1994, pp. 20-21.

15 Se puede consultar la versión asiria en PRITCHARD, *op. cit.*, fundamentalmente las líneas 13-16 y 29-32.

16 Se conserva una versión extensa en sumerio y otra más breve en acadio. Seguimos la traducción inglesa de PRITCHARD, *op. cit.*, pp. 105 y 55.

y sus consejeros, cuya única función era asignar el destino definitivo mortal a los espíritus de los difuntos. No se menciona ninguna instancia de juicio absolutivo, ni condenatorio, ni se alude a la separación de buenos y malos, ni gozos ni tormentos. Es decir que la concepción mesopotámica implementa el concepto de un más allá homogéneo, sin retribuciones ni castigos según lo actuado en vida:

> *El Otromundo mesopotámico es moralmente neutro. Claramente subordinan cualquier caracterización moral de los muertos, a la definitiva separación de los vivos*[17].

Esta neutralidad moral póstuma puede deberse a la implementación de una justicia real y terrenal con castigos severos y proporcionales a la falta cometida, dictaminada por el Código de Hamurabi[18]. Por el contrario, en época asiria, la crueldad de sus militares para con los enemigos vencidos (empalamientos, ablaciones de miembros, desollamientos) parece haberse reflejado en un relato de mediados del siglo VII a. C., la *Visión de Kumma*. En él se narra el sueño de este príncipe asirio que le permite acceder al sombrío submundo de Ereshkigal y su esposo, Nergal. Se describe este ámbito como un lugar silencioso y terrorífico, con dioses monstruosos preparados para luchar y ejecutar: Nedu con cabeza de león, pies de ave y manos humanas, Mamitu con cabeza de cabra, el "Defensor del mal" con extremidades humanas, cabeza de ave y alas, el "Lleva rápido", el barquero, con cabeza de pájaro, cuatro manos y pies, con sus arpones y las cabezas de sus víctimas[19].

Un terrible Nergal con cetro viperino permite al protagonista huir de ese mundo aterrador, a cambio de que difunda entre los vivos el poder y crueldad de los dioses infernales. Si bien se ha exacerbado la violencia de los demonios ctónicos, el relato no presenta indicios de una separación entre buenos y malos espíritus; por el contrario, se traduce la idea de un infierno terrible para todos.

Esta concepción de un submundo neutralmente moral pudo haber ejercido influencia en el concepto del *sheol* hebreo, si tenemos en cuenta el contacto que tuvieron los judíos con creencias mesopotámicas en su largo exilio en Babilonia. De modo alguno proponemos una relación causativa directa de estas remotas escatologías –la egipcia y la mesopotámica– en los desarrollos posteriores del mundo griego, hebreo o cristiano pero (con modificaciones, adaptaciones y resemantizaciones conceptuales), sus componentes emergen una y otra vez, son "hitos en el mundo mental del viejo Mediterráneo"[20]. Así los mismos reaparecen

---

[17] BERNSTEIN, *op. cit.*, p. 8.

[18] De principios del segundo milenio a. C., cuya jurisprudencia demuestra un elevado nivel de exigencia moral, fundamentalmente en el orden social. Acerca del contraste entre la justicia terrenal y su ausencia en el submundo, MINOIS, *op. cit.*, pp. 23-24.

[19] En PRITCHARD, *op. cit.*, pp. 109-110.

[20] BERNSTEIN, *op. cit.*, p. 18.

en regiones que pudieron interactuar con la cultura griega, regiones sojuzgadas por Roma, convertidas en parte al cristianismo y, posteriormente, al Islam. Son dos opciones escatológicas que las últimas culturas mencionadas pudieron aceptar o rechazar pero sus concepciones ultramundanas comportaron un sustrato conceptual e imaginario ineludible.

I.2. La Antigüedad clásica

Entre esas pervivencias valgan como ejemplo los míticos viajes –de tiempos griegos arcaicos– al más allá, al mundo subterráneo gobernado por Hades y Perséfone. Así, Orfeo desciende en busca de su amada Eurídice, Heracles para raptar a Cerbero, Teseo y Pirítoo en busca de Perséfone y el dios Dioniso para recobrar a su madre, Semele[21]. Estos relatos de *descensus-ascensus* se fundamentan en el grado de excepcionalidad de quienes los emprenden (héroes o dioses), porque el Hades está vedado a los vivos[22]. Ulises emprende el viaje para consultar al adivino Tiresias[23]. En este caso –y en consonancia con la *Epopeya de Gilgamesh*–, la expedición se dirige a los confines occidentales del mundo, enfatizando la lejanía, la dificultad de franquear los límites del Otromundo, reforzando la idea del aislamiento y segregación de los muertos. Con respecto a la geografía ultramundana, el texto homérico es muy parco en descripciones: su acceso está precedido de una playa estrecha y bosques consagrados a Perséfone; el hades está surcado por una red fluvial mítica (Periflegetón, Cocito, la laguna Estigia, el Aqueronte)[24], en él no hay estratificaciones ni compartimientos para las almas de los difuntos. Estas almas (*psyche*), que sobreviven a lo corpóreo (como los *etemmu*), llevan una existencia miserable, condenadas a vagar en las tinieblas, sin distinción de clase, sin retribuciones por acciones heroicas ni castigos condenatorios; no obstante, conservan la memoria y la facultad del habla[25]. Ulises también encontrará en el hades a los míticos y legendarios castigados eternos: Ixión atado a una rueda en llamas que gira incesantemente; Tityos cuyas entrañas son devoradas una y otra vez por buitres; Sísifo, empujando eternamente su roca; Tántalo, hambriento y sediento pese a la proximidad de frutos y agua[26]. Sus castigos perpetuos se debieron a una decisión de Zeus y no a un juicio condenatorio en la ultratumba.

---

[21] Estos relatos mitológicos en Robert GRAVES, *The Greek Myths*, Baltimore, Penguin Books, 1955 y Pierre GRIMAL *Diccionario de Mitología Griega y Romana*, Barcelona, Paidos, 1984.

[22] Máximo BRIOSO SANCHEZ, “El concepto del Más Allá entre los griegos”, en Pedro PIÑERO RAMIREZ (ed.), *Descensus ad Inferos*, Sevilla, Secretariado de Publicaciones de la Universidad de Sevilla, 1995, pp. 13-53.

[23] HOMERO, *La Odisea*, Buenos Aires, Losada, 1973, cto. XI (c. segunda mitad del siglo VIII a. C.).

[24] *Ibidem*, p. 153.

[25] Destacamos los diálogos con el adivino Tiresias, su madre Anticlea y el desesperanzado Aquiles.

[26] GRIMAL, *op. cit.* pp. 293, 485, 491, respectivamente.

La parquedad descriptiva de este canto XI puede deberse a que el objetivo del viaje era una consulta necromántica y no un deseo, curiosidad o preocupación por lo que ocurre después de la muerte. De hecho, se ha sugerido que no se trata de un verdadero descenso a los infiernos sino que, tras cumplir los ritos fúnebres, las almas acuden al encuentro con Ulises: "la escena parece más bien una evocación del espíritu de los muertos"[27], una *nekuia* y no una *katábasis*.

En el período clásico de la cultura griega, acontecieron cambios conceptuales en la concepción del más allá, debidos a la progresiva implementación de los conceptos de responsabilidad individual y de justicia, surgidos del ámbito de la reflexión sofista y socrática y desarrollados más explícitamente por Platón (c. 429-347 a.C.). Ello implicó la imposición de un criterio moral como requisito indispensable para la salvación o la condena y, por lo tanto, la necesidad de diferenciaciones espaciales como lugares de destino de las almas. Así, Platón recreó el mito de la morada infernal según este criterio moral y, por ello mismo, diversificó sus espacios. En *Gorgias* se afirma que quienes hayan llevado una vida justa merecerán las "islas afortunadas"; por el contrario, quien haya vivido en la injusticia e impiedad irá al "lugar del castigo y del suplicio"[28]. Además, se explicitan las conductas humanas punibles: perjurio, injusticia, mentira o vanidad –como faltas que podrían ser expiadas–. En cambio, los más grandes crímenes e injusticias de reyes y potentados merecerían la pena eterna. Con todo esto, Platón está instalando en la ultratumba un lugar gozoso para los justos, un estadio de castigos transitorios y un tercero de castigos eternos, dirimidos por el tribunal de justicia ultramundana presidido por Minos, Radamantis y Eaco.

En el capítulo XIII de la *República*[29], como envoltorio mítico del viaje de Er, el filósofo reafirma sus ideas acerca de la responsabilidad humana en el destino póstumo, los dos caminos ultramundanos –el de la derecha gozoso, el de la izquierda atormentador–, la posibilidad de transmigración de las almas que purgaran sus culpas y el castigo eterno para las peores faltas[30]. Ese lugar de purificación quizás aludiera a un infierno superior, tal vez a lo que el cristianismo denominaría el purgatorio; el de condena definitiva y atormentadora, al abismal Tártaro hesiódico. Lo cierto es que Platón es el primer autor que establece que "el destino de los extremadamente malos e injustos es el sufrimiento eterno"[31], futura condición *sine qua non* del infierno cristiano.

---

[27] Carlos GARCIA GUAL, *Mitos, Viajes, Héroes,* Madrid, Taurus, 1981, p. 37. El autor también sugiere que este viaje de Odiseo al más allá es una aventura más de las tantas que acomete Ulises.

[28] PLATON, *Gorgias*, México, Porrúa, 1988, p. 201.

[29] PLATÓN, *República,* Buenos Aires, Eudeba, 1972.

[30] GARCÍA GUAL, *op. cit* .p. 56, sostiene que, bajo la estructura mítica, el filósofo plantea el tema capital de la responsabilidad humana como determinante del destino futuro y desestima la acción de la fatalidad (*ananke*), que rige el cosmos material pero no el destino de los hombres.

[31] BERNSTEIN, *op. cit.*, p. 61, para quien la eternidad punitiva se basa en la inmortalidad del alma: las justas se reencarnarán cíclicamente y por libre elección; las injustas a los castigos infernales eternos.

La cultura romana, más preocupada por la construcción del propio presente y las glorias militares, no se abocó a construir una estructura del más allá; en todo caso, "los componentes del hades griego entraron a formar parte del más allá en el universo imaginario colectivo de Roma"[32].

El motivo legendario-mítico-literario del viaje será recreado por Virgilio en la célebre *catábasis* del libro VI de *La Eneida* (c. 30-19 a.C). Eneas, acompañado por la Sibila de Cumas, traspasa una profunda caverna y comienza su descenso al Orco. De tal manera, logra cruzar el Aqueronte y engañar al can Cerbero, vislumbra el palacio de Orco y Proserpina en el lugar en que se bifurca el camino: el derecho conduce al Elíseo, el izquierdo, al Tártaro. Se trata del binomio contrastante de la ultratumba que ya había aparecido en el antiguo Egipto y en los *Diálogos* de Platón, y que se mantendrá inalterable en la representación plástica de los juicios finales medievales. En la parte siniestra de ese ámbito, una triple muralla, rodeada por las llamas del río Flegetonte, enmarca el pozo abismal del Tártaro; sobre una inmensa torre de hierro, Tisífone, una de las Euménides, controla los tormentos que se infligen dentro. La colosal puerta del infierno permanece cerrada pero Eneas escucha "los continuos gemidos y crueles azotes, el rechinar de hierro y ruido de cadenas arrastradas"[33]. Al protagonista le es vedado el acceso a ese lugar pero la Sibila le informa que allí soportan el castigo eterno los Titanes, Tityos e Ixión. También son condenados por Radamantis los que cometieron crímenes familiares, los avaros, los adúlteros y los traidores, aunque no aclara qué castigos les corresponden a cada grupo. Con todo ello, Virgilio ratifica la creencia platónica (y egipcia) en el juicio ultramundano pero enfatiza aún más el castigo postrero de quienes hayan violado las leyes y los que hubiesen perjudicado los intereses de la nación romana[34].

El viaje mítico al más allá, de vieja prosapia mesopotámica y griega, se ha afianzado y enriquecido en la versión romana. Se han fijado sus tópicos, motivos y fórmulas que se reutilizarán en los viajes y visiones de la literatura apocalíptica apócrifa judeocristiana y se reactualizarán en el nutrido género literario de *Visiones y viajes al más allá* en el Occidente medieval[35].

---

32 Bruno ZANNINI QUIRINI, "El Más Allá en el mundo clásico", en XELLA (ed.), *op. cit.* pp. 225-263, entrecomillado p. 255.

33 VIRGILIO, *Eneida,* Buenos Aires, Losada, 1971, p. 121.

34 Bartolomé SEGURA RAMOS, "Descensos ad Inferos. Mundo Romano", en PIÑERO RAMIREZ (ed.), *op. cit.* pp. 55-74; compara el relato virgiliano con otros escritos de Horacio, Propercio y las particulares opiniones de Lucrecio con respecto a los castigos infernales

35 El estudio más completo corresponde a Claude CAROZZI, *Le voyage de l'âme dans l'au-delà d'apres la littérature latine (Ve-XIIIe siècle),* Roma, École française de Rome, 1994 y Alexandre MICHA, *Voyages dans l'au-delà*, Klincksieck, 1992, con fuentes documentales.

I.3. La Biblia hebrea

En el mundo hebreo, los textos canónicos del *Antiguo Testamento* no proveen de consideraciones específicas acerca del otro mundo, de las condiciones de los muertos ni de su geografía. Cabe preguntarse acerca de la intransigencia hebrea en dejarse influenciar por las concepciones escatológicas tan desarrolladas de las culturas que los dominaron o con las que entraron en contacto. Bien que la impermeabilidad no fue absoluta, ello no alteró significativamente su noción del *sheol* como lugar de silencio y olvido, donde se depositaban los buenos y los malos, sin juicio, sin premios ni castigos, sin divinidades ctónicas[36]. A modo de respuesta, consideramos que se trató de un rechazo deliberado a toda una tradición politeísta milenaria para ratificar la unicidad monoteísta de Yavé, único juez de la conducta humana en lo individual y lo colectivo. Él era el único que tenía la potestad de castigar a los enemigos de Israel y a quienes se apartaran de la Ley entregada a Moisés. El *Deuteronomio*[37] presenta el mayor catálogo de sanciones y castigos a los que infringieran el pacto con Yavé (también recompensas y bendiciones para los obedientes) pero esa justicia divina era inmanente y terrenal, imponía un castigo por medio de la destrucción individual o colectiva en esta vida. Por tal razón, no hay posibilidad de castigos póstumos ni dioses ctónios que pudieran competir con el monoteísmo yavístico. Otra explicación es que el canon bíblico sólo aceptó los textos que mejor tradujeron la preceptiva divina de la nueva religión monoteísta –en la que ningún mito ultramundano pudiera interferir con el soberano dominio de Dios en el cielo y en la Tierra– y, por lo tanto, quedaron excluidos escritos, hoy denominados apócrifos y pseudoepígrafos, que testimoniaban la influencia escatológica foránea, que presentaremos a la brevedad[38].

Los textos más tempranos del *Antiguo Testamento* comparten la concepción del *sheol* como destino común donde no se opera ninguna justicia retributiva ni condenatoria. Sin embargo, en los escritos proféticos se observan ciertos indicios de la concepción que será desarrollada en las obras apocalípticas judeocristianas, en el *Nuevo Testamento* y en la exégesis bíblica medieval: la separación de buenos y malos, la retribución y la condena.

En su diatriba contra Babilonia, opresora del pueblo judío, el texto de *Isaías* profetiza que su rey, con sus oficiales y su ejército serán arrojados a lo más profundo del *sheol*, en una fosa común, con gusanos y podredumbre, separados

---

[36] MINOIS, *op.cit.*, p. 76, a quien le resulta asombroso que no hayan elaborado un mito del más allá como testimonian las "prestigiosas corrientes del pensamiento" con las que entraron en contacto. También BERNSTEIN, *op. cit.*, pp. 135-136, teniendo en cuenta que el tema del castigo divino impregna la mayor parte de sus textos.

[37] *Deuteronomio* 28, 15-69, también en *Levítico* 26, 14-46 y en *Salmos* 145, 55 y 34.

[38] Acerca de su importancia, con respecto a las "visiones" escatológicas y su difusión al ámbito cristiano, véase R. H. CHARLES y D. LITT, *The Apocrypha and Pseudoepigrapha of The Old Testament*, Oxford, University Press, 1913, pp. IV-XI.

espacialmente de las tumbas de los reyes justos y de las víctimas del poderío babilónico[39]. El discurso profético de *Ezequiel* se encarniza contra Egipto (viejo opresor de Israel y amenaza contemporánea para el reino de Judá); se explaya largamente acerca de los castigos divinos que caían sobre el país del Nilo y predice que este territorio será lanzado a lo más profundo del abismo, junto con Asiria, Elam, Masoc y Tubal, separados de los héroes nacionales[40] por mandato de Yavé.

En estos textos de las primeras décadas del siglo VI a.C. se traduce la aplicación de un criterio de justicia divina en el *sheol*: Yavé ha ordenado que los opresores, enemigos de Israel, permanecerán separados en una fosa común en lo más profundo del abismo, mientras que los reyes justos y héroes nacionales yacerán en honrosas tumbas individuales. Si bien no se mencionan castigos ni recompensas para unos y otros, se afirma progresivamente la creencia en la separación de destinos póstumos por orden divina y el *sheol* hebreo se presenta dicotomizado.

A su vez, se plantea otro castigo: la justicia por medio del fuego. En el ámbito terrenal, Yavé destruye a Sodoma y Gomorra con una lluvia de fuego y azufre y los profetas manifiestan la voluntad divina de destruir por el fuego a Babilonia, Tiro y Egipto[41]. Pero lo que a nosotros interesa es que la acción del fuego punitivo se extiende a la ultratumba. En *Malaquías* y en algunos *Salmos*[42], el fuego del final de los tiempos destruirá a los orgullosos y malvados –es decir que se trata de un castigo a término– pero un texto tardío incluido en el *Libro de Isaías* confiere al castigo ígneo un carácter interminable. El profeta anuncia el día del juicio: los que reconocían a Yavé como su Dios podrán entrar a Jerusalén y serán testigos de lo que acontece con quienes desobedecieron los designios divinos:

> *Al salir verán los cadáveres de los hombres, que se rebelaron contra mí. El gusano que los devorará no morirá. El fuego que los quema no se apagará. Y todos se sentirán horrorizados al verlos*[43].

Huelga destacar la importancia que revisten estos versículos; los gusanos y el fuego atormentarán incesantemente, con lo cual se está planteando la concepción del castigo eterno para los transgresores e impíos[44].

---

39 *Isaias* 14, 11-19.

40 *Ezequiel* 31, 16-18 y 32, 18-27.

41 *Génesis* 19, 24-25, *Isaías* 13, 19 y *Ezequiel* 28, 18 y 30, 8-16 respectivamente.

42 *Malaquías* 4, 1 y 3; *Salmos* 21, 8-9; 11, 5-7 y 140, 10.

43 *Isaías* 66, 24.

44 BERNSTEIN, *op. cit.*, pp. 171-172, lo considera un texto fundante para la eternidad de los castigos por el fuego punitivo; contrariamente BASCHET, *op. cit.*, p. 17 y MINOIS, *op. cit.*, pp. 76-77, piensan que la imagen de los cadáveres quemados y agusanados debe asociarse con lo que ocurría en el valle de Ge-Hinon (traducido al griego por *gehena*), una hondonada en las proximidades de Jerusalén donde se sacrificaban niños por el fuego en honor del dios Moloc y Baal. Jeremías repro-

I.4. Los relatos apocalípticos

Los escritos apocalípticos surgieron en el ámbito helenístico, en el que convergían multiplicidad de tradiciones: egipcia, persa, babilónica y, fundamentalmente, griega.

En Alejandría, la gran capital cosmopolita y cultural, en medio de una ebullición intelectual se generó un clima de creciente inquietud acerca del destino póstumo de los hombres. De hecho, allí existía una colonia judía numerosa que no pudo permanecer inmune a las influencias foráneas con respecto a la ultratumba[45], "que produjo cambios importantes en sus concepciones religiosas y en el nacimiento de la escatología apocalíptica"[46]. Los *Apocalipsis* forman un género literario de revelación transmitida, por medio de una figura celestial, a un vidente humano, o bien el visionario puede recibir la revelación en un viaje ascensional al cielo. La revelación divina alude a lo que acontecerá al final de los tiempos en la categoría de lo temporal y, en lo espacial, se refiere a los lugares del mundo sobrenatural previstos por Dios –con lo cual se acentúa una concepción determinista de la historia: el control divino total[47]–.

Este tardío judaísmo apocalíptico (c. 250 a.C.-150 d.C.) también implementó la creencia en la resurrección de los muertos al final de los tiempos y, con ello, se abría la posibilidad de que éstos fuesen juzgados. Así se estaba transfiriendo la justicia divina de incumbencia terrenal de la tradición deuteronómica al ámbito del *sheol* y su veredicto tendría consecuencias en un tiempo trascendental[48]. En este sentido, el *Libro de Daniel* (c. 164 a.C.), único texto apocalíptico judío aceptado en el canon, anuncia un tiempo final en el que todos los muertos resucitarán y serán juzgados:

> *...será un tiempo de angustia [...] entonces serán salvados todos aquellos que estén inscriptos en el Libro. Muchos de los duermen en la región del polvo se despertarán, unos para la vida eterna, otros para el rechazo y la pena eterna*[49].

---

chó al pueblo hebreo haber seguido con estas prácticas (2, 23), y comunica la decisión de Yavé de que ese lugar será el depósito de los cuerpos insepultos de los infieles. La *gehena* se transformó en un lugar de castigo por fuego y putrefacción.

45 MINOIS, *op. cit.*, pp. 81-84.

46 Bernard Mc GINN, *El Anticristo. Dos milenios de fascinación humana por el mal*, Barcelona, Paidós, 1994, p. 24.

47 Excede los fines de este estudio una consideración más completa de la literatura apocalíptica, remitimos a Blanca ACINAS (coord.), *En torno al Apocalipsis*, Madrid, BAC, 2001; Claude CAROZZI, *Visiones apocalípticas en la Edad Media*, Madrid, Siglo veintiuno, 2000; M. DELCOR, *Mito y tradición de la literatura apocalíptica*, Madrid, Cristiandad, 1977.

48 Diversos mitos de muerte y resurrección de héroes y/o dioses se conocían en Egipto (el caso de Osiris), en Siria ugarítica (Baal), también en el mundo fenicio y púnico (Melgaret). Véase Sergio RIBICHINI, "Concepciones de la ultratumba en el mundo fenicio y púnico", en XELLA (ed.), *op. cit.*, pp. 125-136.

49 *Daniel* 12, 1-3.

Así se va afirmando la creencia en el juicio final, la resurrección general, la separación definitiva de justos e infieles y la eternidad de sus respectivos destinos. Esta profecía sentó las bases del juicio final cristiano y se la considera como "la fundación de otra fe"[50]: la afirmación de la vida eterna (gozosa o atormentada) en el más allá. Son nuevas respuestas con respecto al obrar de la justicia divina, frente a la ortodoxia petrificada del Segundo Templo. Pero serán los textos de la apocalíptica apócrifa los que revelarán las condiciones de esa vida eterna.

El primer libro de una extensa compilación de textos denominado el *Libro de Enoch* (c. mediados del siglo II a. C.), reelabora extensamente la breve mención del *Génesis* con respecto a la unión lujuriosa de los hijos de Dios con las hijas de los hombres[51]. El relato, en boca del patriarca Enoch, narra la conspiración angélica en el cielo, el descenso y pecado con las mujeres, su descendencia maldita y, lo que más nos importa, el castigo a los ángeles rebeldes. El argumento del acto de rebeldía en la corte celestial intentó dar una respuesta al problema del origen del mal en el mundo y liberar a Yavé de toda responsabilidad con respecto a la instauración del mal y el pecado en un universo creado por El, evitando el riesgo de caer en un dualismo ontológico[52]. Paulatinamente, esa rebeldía angelical se personalizará en Satán –el Lucifer de la traducción griega–.

El capítulo X del *Libro de los Vigilantes*[53] relata los castigos que ordena Yavé y que ejecutarán los arcángeles: Uriel anuncia a Noé el diluvio universal[54], Rafael debe atar de pies y manos a Azazel y confinarlo en un pozo cubierto con rocas hasta el día del gran juicio –cuando sería arrojado al fuego eterno[55]–. Por su parte, Miguel debe encerrar bajo las rocas a Semjâzâ por setenta generaciones, al igual que a otros ángeles rebeldes y a las mujeres que pecaron con ellos hasta el día del juicio, cuando serían "arrojados a los abismos de fuego, a los tormentos y allí estarán confinados para siempre"[56].

---

50 BERNSTEIN, *op. cit.*, p. 174.

51 *Génesis* 6, 1-4. Para el libro primero, el *Libro de los Vigilantes,* seguimos la versión inglesa de CHARLES y LITT, *op. cit*., vol. II, pp. 188-208.

52 John FORSYTH, *The Old Enemy. Satan and the combat myth,* Nueva Jersey, Princenton University Press, 1987, pp. 142-146, opina que esta argumentación de la rebeldía responde a una reactivación mitológica que influyó en el pensamiento hebreo después del exilio babilónico y, luego, en el período helenístico. Se refiere en particular al mito del rebelde cósmico semidivino, el adversario del héroe en el combate mítico (Huwawa contra Gilgamesh, Yamm contra Baal, Tifón contra Zeus, Pitón contra Apolo).

53 CHARLES, *op. cit.*, pp. 193-194.

54 En los milenarios mitos sumerios y babilónicos, el diluvio arrasó el mundo, sólo se salvaron Utnapishtim y su mujer en un arca y, en la épica mas tardía, Atrahasis y su familia; para consideraciones más amplias véase Benedikt OTZEN, Hans GOTTLIEB y Knud JEPPESEN, *Myths in the Old Testament,* Londres, SCM Press LTD, 1980, pp. 54-57.

55 El sheol como pozo abismal en *Ezequiel* 32, 18; *Isaías* 14, 11-19; *Salmos* 30, 4; 87, 13 y 88, 4.

56 CHARLES, *op. cit.*, p. 194. Como en *Daniel* 12, 1-3 se afirma la creencia en el juicio postrero, la eternidad de los castigos, como en *Isaias* 66, 24, el tormento por el fuego inextinguible.

En el capítulo XVII, Enoch emprende el viaje ultramundano acompañado por el arcángel Uriel. Después de atravesar una red hidrográfica ígnea hacia el oeste –donde confluyen todos los ríos[57]–, vislumbra la enorme boca de un pozo inconmensurablemente profundo, del que emergen colosales columnas de humo: se trata del infierno definitivo, donde serían confinados los ángeles rebeldes y sus mujeres, después del juicio.

En su segundo viaje (capítulo XXI a XXXVI), entre otras tantas y reiteradas visiones de los espacios ultramundanos, el mismo Enoch vislumbra –dentro de una gran montaña– un lugar profundo, oscuro y compartimentado. Uriel le aclara que allí permanecerán las almas de los muertos hasta el día del gran juicio escatológico. Del primer compartimiento emerge la súplica de Abel (los muertos inocentes), en tanto el segundo es para los muertos justos; el tercero corresponde a los pecadores que no fueron castigados en vida. Las tres categorías tendrían la posibilidad de resucitar y ser juzgados. Pero el cuarto lugar está reservado para los transgresores totales, que no resucitarán ni serán juzgados. De tal manera, el viejo *sheol* hebreo se ha compartimentado acorde a los distintos pecados cometidos en vida, según un criterio moral. Los tres primeros estadios aluden a un infierno transitorio –aunque no se especifiquen castigos purgativos–, el cuarto se refiere al infierno eterno: los ángeles rebeldes y los transgresores totales arderán en las llamas del pozo abisal.

Otro texto extra-canónico nos aportará mayor detallismo con respecto a los castigos ultramundanos: el *Libro de las Similitudes*[58]. En un profundo valle, los ángeles preparan los instrumentos de tortura para castigar a uno de los jefes de la revuelta angélica (Satán); en otro valle de fuego, se disponen cadenas para el resto de los rebeldes. Reyes y potentados también figuran encadenados y arrojados al fuego[59]; por su parte, los ángeles malignos están condenados a castigarse entre sí con armas de acero y bronce. Asimismo, se presenta el "valle de los ángeles perversos", donde el fuego y el agua, combinados con el bronce que producían las montañas, inundaba todo de un olor sulfuroso y pestilente. Allí serían confinados los ángeles pecadores (por lujuria) y los "reyes, gobernantes y exaltados" (por codicia e impiedad): sus cuerpos serían atormentados por el fuego y la alternancia entre agua helada e hirviente[60]. No se trata de un *sheol* provisorio hasta el día del juicio escatológico sino del lugar de la condena definitiva de Satán y sus huestes otrora angélicas, transformados en demonios que torturan con instrumentos metálicos y cadenas, que sumergen a los condenados en aguas sulfurosas de temperaturas contrastantes, en medio de un fuego punitivo inextinguible. De tal modo, no sólo se ha afianzado la creencia en los

---

57 Resulta innegable la referencia al complejo sistema de ríos infernales de la tradición griega, particularmente descriptos en el *Fedón* de Platón, *op. cit.*, p. 427.

58 Probablemente del siglo I a.C., pero incorporado a la compilación del *Libro de Enoch*. Se consultó su versión completa en CHARLES, *op. cit.* pp. 208-237.

59 En particular, los capítulos LIII y LIV.

60 Capítulo LXVII.

castigos póstumos eternos sino que estamos en presencia de uno de los primeros textos religiosos que nos permiten "visualizar" tales castigos. El escrito es definitorio: Satán y sus huestes son penados por su desobediencia y lujuria y, a su vez, infligen tormentos a los hombres codiciosos y apóstatas, en una geografía deudora de tradiciones mitológicas de la cuenca mediterránea.

Esta literatura apocalíptica hebrea del período helenístico se ha servido de imágenes y conceptos foráneos, en un intento de dar respuestas respecto al destino póstumo de los pecadores –que la ortodoxia hebrea anterior y contemporánea silenciaba–. Dicha literatura estaba muy difundida en los siglos que precedieron la era cristiana y tenía todo el peso de los libros canónicos en la época de los primeros Padres de la Iglesia y de los redactores del *Nuevo Testamento*[61]. Pese a su exclusión del canon y a su descrédito a partir de mediados del siglo IV, su material escatológico (el salvífico y el condenatorio que nos ocupa) ya había dejado una impronta imborrable e innegable en la conformación del imaginario infernal y en los primeros escritos teológicos del cristianismo[62]. Su influencia y continuación textual se evidencia en los *Apocalipsis* cristianos, el joánico y los apócrifos –que, a su vez, se diferencian de los hebreos por la elaboración cristiana de las tradiciones asumidas–. El *Apocalipsis* canónico[63] vehiculiza la revelación divina a partir de la apertura de los siete sellos del libro escrito que, por su parte, abre el septenario de las trompetas y, posteriormente, el de las copas. Sólo el Cordero puede abrir los sellos, es decir que Cristo es el mediador

---

[61] Véase CHARLES, "Introduction, Book of Enoch", *op. cit.*, p. 163. Para constatar la incidencia de estos escritos en el *Nuevo Testamento*, remitimos al pormenorizado cuadro comparativo de las páginas 180-181. Destacamos particularmente su influencia en el *Apocalipsis* cristiano: tormentos por el fuego (14, 9-10), el demonio encadenado en el abismo (20, 2 y 10), el juicio final (20,11), la resurrección (20, 13), la condena eterna en el lago de fuego y azufre (20, 14-15), en lo que respecta a nuestro objeto de estudio.

[62] Alejandro DIEZ MACHO, *Introducción general a los Apócrifos del Antiguo Testamento*, Madrid, Cristiandad, 1984, pp. 95-98; los requerimientos editoriales nos impiden la presentación de otros textos de la apocalíptica escatológica hebrea pero también remitimos al *Apocalipsis de Abraham* (c. 70 d.C.) que, en su viaje ascensional, la voz del supremo le ordena mirar hacia abajo: el abismo y sus tormentos, las regiones subterráneas como destino de los hombres a consecuencia del pecado de Adán y Eva); al *Apocalipsis de Moisés* también de la primera centuria de nuestra era (Satán travestido en serpiente, induce al primer pecado de la humanidad, con lo cual se está asociando el relato de los ángeles rebeldes con el relato edénico: este último desplazará al primero, y conformará la doctrina del pecado original en el cristianismo, acentuando la responsabilidad humana en la transgresión al mandato divino) y al *Testamento de Abraham* (al patriarca se le permite visualizar el juicio postrero: el juez, un ángel que registra por escrito las acciones humanas, otro que las pesa en la balanza, los dos caminos, y también la posibilidad purgativa: ecos egipcios, platónicos y también virgilianos). Destaquemos que estos textos son contemporáneos a las *Epístolas de San Pablo* y los *Evangelios Sinópticos.*

[63] La Iglesia antigua lo atribuyó al apóstol Juan, hijo de Zebedeo. Actualmente se piensa que el autor fue un carismático llamado Juan, relacionado con las comunidades cristianas de Asia Menor. Para las discusiones sobre la autoría, véase Philip VIELHAUER, *Historia de la literatura cristiana primitiva*, Salamanca, Sígueme, 1991, p. 518-519 y Claudio MORESCCHINI y Enrico NORELLI, *Historia de la literatura cristiana antigua griega y latina*, Madrid, BAC, 2006, pp. 105-107.

decisivo de la revelación escatológica. El texto es riquísimo en descripciones de catástrofes y castigos terrenales, en la acción demoníaca del dragón y de las dos bestias pero resulta particularmente austero en la consideración del infierno. Los capítulos que lo mencionan incluyen los siguientes parágrafos: a) el ángel anuncia que todo aquel que adorase la bestia o su imagen, o que tuviese en la frente su marca

> *...sufrirá el suplicio del fuego y del azufre [...] por los siglos de los siglos se eleva el humo de sus suplicios, no, no hay reposo para ellos, ni de día, ni de noche...*[64];

b) como consecuencia de su derrota frente a los ejércitos del cielo, presididos por Fiel y Verdadero, la bestia y el falso profeta "fueron arrojados vivos al lago de fuego y azufre ardiente"[65]; c) cumplidos los mil años de prisión, Satán será liberado y, junto a los reyes de la Tierra, pretendieron invadir el reino terrenal de los santos pero el fuego del cielo los devoró;

> *Entonces, el diablo, el seductor, fue arrojado al lago de fuego y azufre donde ya lo fueron la bestia y el falso profeta. Su tormento durará día y noche, por los siglos de los siglos*[66];

d) después de la resurrección general y el juicio, todos los que no se hallaban inscriptos en el Libro de la Vida y cuyos pecados superaran sus buenas acciones, inscriptas en otro libro, "fueron arrojados al lago de fuego"[67].

En ninguno de los pasajes indicados se alude a ese espacio como un lugar provisorio de castigos sino que se describe un infierno ígneo, sulfuroso y eterno[68] que, no por menos descriptivo, está más conceptualmente expresado en su unidad y eternidad condenatoria.

Otros textos apocalípticos cristianos ofrecen un panorama completo del Infierno, sus condiciones ambientales, su geografía y los tormentos que en él se aplican. Es el caso del *Apocalipsis de Pedro*. Sólo se tenía conocimiento de él por algunas citas de Clemente de Alejandría y otros escritores eclesiásticos[69]. Según el *canon* de Muratori, el texto estaba muy difundido en Oriente y Occidente

---

64 *Apocalipsis* 14, 9-11.

65 *Ibidem*, 19, 20.

66 *Ibidem*, 20,10.

67 *Ibidem*, 20, 15.

68 La bibliografía en torno al *Apocalipsis* es abundantísima; baste citar a Bernard Mc GINN, John J. COLLINS y Stephen STEIN (eds.) *The Enciclopedia of Apocalypticism*, Nueva York, Continuun, 1998 (en particular dos primeros volúmenes); Richard EMMERSON y Bernard Mc GINN (eds.) *The Apocalypse in the Middle Ages*, Ithaca y Londres, Cornell University Press, 1992.

69 Véase MORESCHINI y NORELLI, *op. cit.*, pp. 112-113, que también informan acerca de la historia del texto y los sucesivos fragmentos descubiertos desde fines del siglo XIX. También VIELHAUER, *op. cit.*, pp. 523-524. En 1886-87 se halló una versión en griego en el Alto Egipto, y en 1910 la versión en etíope, hallado entre otros textos de una colección de manuscritos abisinios.

durante los siglos IV y V y era acogido en la Iglesia a la par del *Apocalipsis de Juan*. Probablemente fue redactado en Palestina o Siria occidental –también se ha pensado en Egipto–, hacia el año 135. No se trata de una visión ni de un viaje sino de una predicción de Jesucristo resucitado: estando en el Monte de los Olivos, los apóstoles le preguntan acerca de su regreso y los signos que lo precederían. Jesús abre la palma de su mano y, reflejada en ella, los apóstoles ven la futura separación de los justos y los pecadores; tras la escena de la resurrección general y el juicio, los condenados son arrojados al infierno, cuya topografía presenta peñascos, desfiladeros, pozos y lagos flamígeros, con unos pocos árboles que sirven de horcas, todo envuelto en llamas dentro de una profunda oscuridad. Ángeles atormentadores se ocupan de castigar a los pecadores con varillas y látigos incandescentes[70]. Los apóstoles pueden observar también los castigos que se aplican a esos desdichados, enfatizándose la idea de que se trata de suplicios corporales porque los condenados ya habían resucitado en cuerpo y alma. La lista de tormentos es extensa y explícita[71]: los blasfemos cuelgan de sus lenguas sobre un lago ardiente, los idólatras bullen en el metal fundido de sus ídolos, los adúlteros se presentan en pareja –las mujeres trenzan sus cabellos con que sedujeron a los hombres, sobre una pileta de lodo ardiente, en tanto sus amantes figuran suspendidos de sus muslos o pies, con sus cabezas sumergidas en aguas fecales–. Los asesinos, por su parte, se ubican en un desfiladero ígneo rodeados de bestias venenosas y gusanos. Las mujeres que abortaron se hallan sumergidas en pozos de excrementos humanos, en tanto sus fetos sentados alrededor de los pozos, lanzan rayos que taladran los ojos maternos. Aún más, la leche de sus pechos es pestilente y engendra bestias devoradoras que las torturan junto a sus maridos: la sustancia que debió ser alimenticia, ahora es un instrumento de castigo. Los que persiguieron a niños y mártires aparecen atormentados por los ángeles con todo tipo de castigos, mientras gusanos roedores salen de sus entrañas. Los que calumniaron y dudaron de Cristo y sus seguidores muerden sus propias lenguas y se aplican hierros candentes sobre sus ojos. Los falsos profetas tienen fuego en sus entrañas, quienes engañaron comercialmente a viudas y huérfanos son atados a un pilar de fuego, los usureros se ven inmersos hasta la rodilla en un lago de sangre, excrementos y lodo. Los homosexuales son arrojados una y otra vez desde los precipicios. Aquellos que ofendieron la autoridad paterna caminan por el borde de un peñasco o en un puente angosto sobre una garganta de fuego; pájaros carnívoros devoran las entrañas[72] de los cuerpos de los desobedientes –incluso si se trata de esclavos y niños–. Las solteras que no conservaron su virginidad hasta el casamiento tienen la carne rasgada en pedazos. Finalmente, los hipócritas, ciegos y enmudecidos se en-

---

[70] Remitimos al *Libro de las Similitudes:* ángeles rebeldes castigados, pero también ejecutores de castigos.

[71] Seguimos las citas textuales de la versión griega y en etíope que presenta BERNSTEIN, *op. cit.*, pp. 285-287.

[72] Nótese la coincidencia con los castigos de Prometeo y Tityos de la tradición hesíodica.

cuentran sobre carbones ardientes, también atados a ruedas giratorias incandescentes como Ixión.

Sin duda, el *Apocalipsis de Pedro* presenta la primera y mayor recensión de los castigos póstumos elaborada por el temprano cristianismo[73]. A su vez, el texto es innovador: a los distintos tipos de pecados, les corresponde un castigo apropiado; también Jesús les dice a sus apóstoles que los salvados y bendecidos en el Elíseo podrán ser testigos de los suplicios de quienes los perjudicaron y odiaron en vida. A su vez, los condenados, al contemplar a los salvados, reconocen que debían haber actuado de otra forma y ruegan misericordia pero el ángel Tatirokos[74] les dice que es demasiado tarde, que la muerte es el límite para cualquier tipo de arrepentimientos. Jesús le pide a Pedro que haga conocer todo lo que ha visto: esta exigencia apunta al tono admonitorio que perseguían estas descripciones del más allá, buscando la edificación moral de los vivos. Asimismo, se pretendía inducir a los creyentes a una conducta justa y piadosa en vida, atemorizándolos ante el espectáculo de los castigos futuros[75].

Presentamos ahora el *Apocalipsis de Pablo*, un relato completo del más allá, que se diferencia de las visiones reveladas y escatológicas de Juan y de Pedro porque la revelación transcurre durante el "viaje" que el apóstol Pablo emprende al tercer cielo[76]. Su redacción es mas tardía pero remite a la tradición escatológico-apocalíptica judeocristiana que venimos analizando. Su primera versión podría datar de la segunda mitad del siglo II d.C. Sus numerosas transcripciones tempranas, denostadas por Orígenes y san Agustín al punto de considerarlas una fábula despreciable, ejercieron enorme influencia en el imaginario del más allá. De hecho, llegó a transformarse en el prototipo de las *visiones y viajes al más allá* del período medieval[77]. Su versión latina abreviada –que destacaba particularmente el viaje infernal– fue traducida prácticamente a todas las lenguas vernáculas, y "hasta Dante, fue el viaje infernal más extensamente cono-

---

73 BERNSTEIN, *op. cit.*, p. 282.

74 Este nombre alterna en las distintas versiones, con Tartarouchos; nótese la relación con el Tártaro griego como lugar definitivo de condena. Así también, para el lugar de los salvados, se usa el nombre Elíseo, asimismo los buitres devoradores de las entrañas de Prometeo, o la rueda giratoria de Ixión: claras evidencias de la influencia transcultural.

75 Las visiones y viajes al hades griego, la catábasis virgiliana, pretendían infundir temor ante los castigos infernales; persuadir a los vivos por el temor comportaba un criterio de utilidad social, moral y política. El énfasis descriptivo de los suplicios póstumos de los relatos apocalípticos también supusieron un afán regulador de la conducta humana; la Iglesia medieval usufructuó la creencia en el infierno para modelar las prácticas humanas en función de la perspectiva escatológica. En todos los casos se privilegia un fin didáctico y moralizador. Acerca de este papel social véase Marc BLOCH, *La Société féodale*, París, 1968, p. 135 y Jean DELUMEAU, *La péché y la peur. La culpabilisation en Occident (XIIIe–XVIIIe siècle)*, París, 1983, pp. 416-427.

76 La fuente es escrituraria: en la segunda *Carta de los Corintios* 12, 1-4.

77 A mediados del siglo III una versión griega, en el IV dos griegas, una siríaca, otra copta; en el V, ocho y otras abreviadas. A partir del siglo IX y hasta el XI traducciones fragmentarias en anglo sajón antiguo, también dos manuscritos galos de Saint Gall y de Fleury.

cido"[78] y que más hondas huellas dejó en el folklore europeo. Tal vez la razón de ello obedezca a su atribución a san Pablo, uno de los primeros escritores y difusores del cristianismo; en el prólogo de la obra se dice que el texto fue descubierto hacia el 380 en la casa que él habitara en Tarso.

Después de haber contemplado la corte celestial y haber recorrido el tercer cielo –en dirección oeste y allende el Océano– Pablo recorre los espacios infernales[79], una región oscura, llena de angustia y dolor. En un río de fuego y con distintos niveles de inmersión según la falta cometida, ve a aquellos castigados que no fueron ni justos ni injustos, los que oraron pero también pecaron. Otro río de fuego, que desemboca en cuatro pozos, es el lugar donde sufren tormentos cuatro representantes de la Iglesia: un presbítero goloso y lujurioso –a quien le rompen sus entrañas con una horquilla metálica de tres puntas–, un obispo –perseguido y acosado por ángeles por no haber sido compasivo con viudas y huérfanos–; un diácono –sumergido hasta las rodillas y de cuya boca y nariz salen gusanos– y un lector –que recitaba los mandamientos a la gente pero no los cumplía, por lo cual está en el cuarto pozo donde los ángeles le laceran sus labios y lengua con navajas afiladas–. En otra sección infernal, hombres y mujeres usureros son atacados por gusanos; en un desfiladero angosto e ígneo, los blasfemos desgarran y mastican sus propias lenguas. En otro pozo de fuego padecen los adúlteros y fornicadores de ambos sexos. Por su parte, los que no ayudaron a los desvalidos son alojados en un lugar de hielo y nieve, con las manos laceradas y comidas por gusanos. Junto a ellos figuran quienes no respetaron el ayuno y la abstinencia, por lo que permanecen colgados sobre un canal de agua y con frutos próximos que no pueden consumir[80]. Nuevamente aparecen los adúlteros –suspendidos de sus párpados y sus cabellos sobre otro río hirviente–, los homosexuales –en un pozo de pez y azufre y con sus manos ensangrentadas–, los paganos –enceguecidos–, los que tomaron el hábito monacal y no lo respetaron –hombres y mujeres andrajosos envueltos en pez hirviente y fuego sulfuroso, atacados por dragones y ángeles con cuernos ígneos que los enganchan de sus orificios nasales y los vituperan–.

El texto, aun con yuxtaposiciones e imprecisiones espaciales, presenta innovaciones: hombres y mujeres son igualmente culpables y, fundamentalmente, aparece una nueva clase de pecadores –hombres del clero secular y mujeres y hombres del regular–. A su vez, el ángel-guía le muestra a Pablo un pozo con siete sellos, en tanto el ángel que custodia ese abismo les advierte que lo que allí observarán sobrepasa lo ya visto: es el lugar donde se castiga a los que negaron

---

78 BERNSTEIN, *op. cit.*, p. 293. En los siglos XII y XIII fue traducida al inglés, provenzal e italiano. Acerca de las distintas versiones y su difusión insular y continental, amplíese con MICHA, *op. cit.*, p. 21 y CAROZZI, *op. cit.*, pp. 8-9.

79 Seguimos la versión latina completa editada por Th. SILVERSTEIN, *Visio Sancti Pauli. The History of the Apocalypse in Latin with nine texts*, Londres, Lake, 1935, pp. 130-147.

80 Compárase con el suplicio de Tántalo de la mitología griega; lo mismo para la occidentalización del infierno y el traspaso del Océano que rodeaba la Tierra.

el dogma cristiano. A Pablo se le permite entrar al pozo y contemplar masas ardientes de seres humanos diseminados por todos lados (los que negaron la encarnación de Jesús) y un grupo especial de hombres y mujeres en medio de la nieve, atormentados por un enorme gusano bicéfalo (los que negaron la resurrección de Cristo y de los muertos). Es decir, los peores castigos –aplicados en las profundidades insondables de un abismo clausurado y diferenciado de los otros espacios infernales– no están reservado para quienes hayan cometido pecados sociales o carnales sino para los que negaron los dos pilares fundamentales del cristianismo: la fe en el nuevo Mesías y su resurrección[81].

Señalemos otra innovación: los condenados en este infierno profundo e insoportable ruegan piedad a Dios, súplica que hace descender de los cielos al arcángel Miguel y sus huestes celestiales. El primero, después de amonestar a esos castigados, se une a sus súplicas junto a Pablo. Aparece luego el trono del Señor[82], rodeado de los veinticuatro ancianos y el tetramorfo: Cristo ha escuchado los ruegos y, por lo tanto, decide conceder a esas almas un descanso semanal (*refrigerium)*[83]. En síntesis, el texto no sólo afirma la infinita misericordia divina (aun con los peores pecadores) sino que, fundamentalmente, demuestra el control absoluto que ejerce el Señor en la Tierra y en el más allá.

II. Los primeros escritos cristianos canónicos

Contrapuestos a esta riquísima imaginería infernal, los primeros escritos cristianos oficializados por el canon son extremadamente cautos en el tratamiento del infierno y sus castigos. Una de las causas de este silencio puede adjudicarse al hecho de que tales escritos estaban acordes con los postulados generales del naciente cristianismo, cuyo objetivo doctrinario se focalizaba en la esperanza de la vida eterna, en los gozos y bendiciones celestiales junto a Dios. Es decir, se optimizaba más la vía soterológica que la condenatoria. “El cristianismo primitivo no llegó a infernalizar completamente su visión del más allá. Elevará a la sociedad hacia el cielo…”[84].

En este sentido, podemos conjeturar que san Pablo no desconocía las especulaciones ultramundanas del mundo griego, ni las previsiones escatológicas punitivas de la apocalíptica judeocristiana, ya que Tarso era una ciudad hele-

---

[81] En consonancia con 1 *Corintios* 15 quienes creyeron en la encarnación, redención y resurrección de Cristo podrán resucitar para la vida eterna, los que no aceptaran este dogma de fe serán aniquilados en la muerte (en la carta paulina no se alude a castigos póstumos).

[82] Esta teofanía en el infierno puede estar relacionada con la tradición del descenso de Cristo al infierno, (entre su muerte y su resurrección) aludida en *Romanos* 10, 7, *Hechos* 2, 24, *Lucas* 11, 30, *Mateo* 12, 39-40, 1 *Pedro* 3, 18-19, y ratificada en el apócrifo *Evangelio de Nicodemo*; y una vez más la reactualización del viejo mito del viaje ultramundano.

[83] Acerca del poder intercesor de las plegarias para mitigar las penas de los condenados, y el *refrigerium*, consúltese Jacques LE GOFF, *La naissance du Purgatoire*, París, Gallimard, 1981, pp. 69-74.

[84] *Ibidem*, p. 11.

nística con gran desarrollo cultural. Pero, concentrado en la búsqueda de identidad de la nueva religión cristiana, en sus *Epístolas* desestimó el tratamiento descriptivo del lugar de la condena. El apóstol denuncia los pecados carnales, la falta imperdonable de no creer en Jesucristo[85], los pecados sociales[86] y enfatiza la responsabilidad humana para aceptar o rechazar la gracia divina redentora –cuya consecuencia será la separación de los hombres, según su accionar terrenal el día del juicio[87]–. Pero, con respecto a las consecuencias del pecado, sólo expresa: "Habrá reprobación y condenación. Habrá sufrimiento y angustia para el que hace el mal"[88].

El *Evangelio de Juan* (c. 90-95 d.C.), pese a su separación cronológica respecto de las *Epístolas de Pablo*, coincide en su apreciación del pecado pero enfatiza que la causa fundamental es la incredulidad, el no creer en la misión redentora y salvífica de Jesucristo: "...el que no cree ya se ha condenado"[89]. Asimismo, considera que la negación y la ceguera de los judíos en aceptar la nueva revelación cristológica se halla influída por "el amo de este mundo"[90]: Satán. Éste, como oponente a la Luz reveladora, induce a los hombres a lo propio y, por ellos, éstos devienen pecadores. El evangelista también acuerda con Pablo de Tarso en que, los que obraron mal, "resucitarán para la condenación"[91].

Los *Evangelios sinópticos* presentan cierta convergencia en el tratamiento de nuestro objeto de estudio. El *Evangelio de Marcos* (c. 70 d.C.) explicita que la sola intención de pecar, de transgredir los mandamientos, será causa de condena "a la gehena, al fuego que no se apaga [...] donde el gusano no muere y el fuego no se apaga" [92]. La condena, por tanto, consiste en vivir eternamente entre las llamas de un fuego inextinguible[93]. Estos versículos de Marcos son la referencia más temprana acerca del infierno eterno que figura en el *Nuevo Testamento.*

---

85 1 *Tesalonicenses* 2, 15-17; 4, 6; 5, 3-9 (c. 50 d. C.).

86 1 *Corintios* 6, 9-11 (c. 55 d. C.).

87 2 *Corintios* 5,10 (c. 56 d. C.).

88 *Romanos* 2, 4-9 (c. 57 d. C.). Puede ampliarse con Victoriano CASAS GARCIA, "El destino de los malvados. La solución dada por Pablo de Tarso", *Biblia y Fe,* 7 (1977), 57-72; también Antonio PIÑERO SAENZ, "Entre el juicio y la salvación: pecado y transgresión en el Nuevo Testamento", en Angeles ALONSO ÁVILA (ed.), *Amor, Muerte y Más Allá en el judaísmo y cristianismos antiguos*, Valladolid, Secretariado de Publicaciones e Intercambio científico, 1999, pp. 83-96.

89 *Juan* 3, 18.

90 *Ibidem* 12, 13 y 14, 30.

91 *Ibidem* 5, 28-29, Cf. 2 *Corintios* 5, 10 y *Daniel* 12, 1-3. La posibilidad de la resurrección de los pecadores para ser juzgados implicaba una nueva condena, la segunda muerte y la exclusión definitiva del reino de Dios; pero ninguno de los textos citados describe las condiciones de la condena, sí contrapuesta a la vida gozosa, honorable y eterna de los píos. BERNSTEIN, *op. cit.,* p. 207 sostiene que Pablo y Juan se han focalizado en la idea "positiva" del mensaje cristiano: la posibilidad soteriológica universal por la acción redentora de Cristo, por la aceptación humana de la "gracia" concedida.

92 *Marcos* 9, 43-48; Cf. *Mateo* 18, 8-10; *Isaías* 66, 24.

93 Acerca del fuego destructor y del inextinguible del infierno, véase Xavier PICAZA, "¿Sufren los condenados el tormento del fuego?", *Biblia y Fe*, 7 (1977), 43-56.

En *Mateo*, todo aquél que ofende a los desposeídos, que no ayuda a los humildes, que reniega de la práctica de la caridad y amor para con el prójimo "es digno del Infierno de fuego"[94]. En la parábola del sembrador, Jesús dice a sus discípulos que el demonio siembra la mala hierba y que, al fin de los tiempos, los ángeles segadores recogerán el fruto de esta acción (los pecadores) y "…los arrojarán en el horno de fuego. Allí será el llanto y el rechinar de dientes"[95]. En este caso, la causa condenatoria es la lealtad al demonio que, en su accionar terrenal, siembra el mal, tienta y posee a los hombres[96]. Si bien en los *Sinópticos* y, en general, en el *Nuevo Testamento*, no se plantea el origen de Satán, ni se menciona su intervención en el pecado edénico, su papel como causa de todo mal en el mundo –y el mundo como ámbito soberano del diablo–, ocupa un lugar central en la enseñanza evangélica. Se trata del reino de Dios en conflicto con el reino del Diablo; la misión salvadora del verdadero Mesías suponía una permanente lucha contra el mal, personificado en el demonio[97].

Pero, en la presentación de la gran escena del Juicio Final, Mateo vuelve a insistir en que el criterio de la justicia divina se basa en la caridad: los machos cabríos (los hombres que no practicaron la filantropía), a la izquierda de Cristo, son excluidos de su reino: "Malditos; ¡aléjense de mí, vayan al fuego eterno que ha sido destinado para el diablo y sus ángeles!"[98].

El *Evangelio de Lucas* insiste en la falta de caridad como causa de condena. Más aún, se focaliza en su acusación contra la avaricia de los acaudalados en la parábola de Lázaro y el rico epulón[99]. Al morir el primero, pobre y desvalido, es conducido al seno de Abraham, en tanto el rico permanecerá en "el lugar de los muertos, entre tormentos y llamas". Éste pide al patriarca que envíe a Lázaro a la Tierra para advertirles a sus hermanos el destino que les aguardaba pero Abraham responde que aquél no puede hacer ese viaje porque está muerto, con lo cual se sugiere que aún no había acontecido la resurrección general prevista para el fin de los tiempos. Por lo tanto, los espacios ultramundanos en los que se hallan estos personajes, son ámbitos de espera temporarios, entre la muerte y la resurrección (para la condena eterna, en el caso del rico).

Así como *Marcos* y *Mateo* expusieron la creencia en los tormentos eternos en la gehena, *Lucas* alude a tormentos transitorios inmediatamente después de la

---

94 *Mateo* 5, 22.

95 *Ibidem* 13, 37-42. Cf. *Marcos* 4, 3-20.

96 La posesión demoníaca y la tarea de Jesús de exorcizarla en *Marcos* 1, 23-26; 5, 1-20; 3, 22-27. Para el exorcismo como reactualización del mito de combate, FORSYTH, *op. cit*., pp. 285-297 y Jeffrey B. RUSSELL, *El Diablo. Percepciones del mal, de la Antigüedad al Cristianismo primitivo*, Barcelona, Laertes, 1977, p. 238.

97 *Ibidem*, pp. 222-249.

98 *Mateo*, 25, 41-43. con respecto al lugar de castigo para los ángeles rebeldes remitimos al *Libro de las similitudes* y al *Apocalipsis de Abraham*, y señalamos su influencia en este texto oficializado.

99 *Lucas* 16, 19-31.

muerte y la consiguiente referencia (tácita) a un juicio individual después del deceso[100].

En suma, los *Evangelios sinópticos*, aun sin aportar mayores datos ni descripciones de castigos o del espacio infernal, afirman *expressis verbis* la creencia en el lugar de los tormentos y en la eternidad de los mismos. Tal postura será asumida por figuras de la talla de Agustín, Gregorio Magno y Julián de Toledo y fundamentará la doctrina de la Iglesia: el infierno existe y los castigos no tienen fin.

II.1. Dos Padres occidentales

San Agustín (354-430) sentó las bases para la doctrina oficial de la Iglesia con respecto al mal y su consecuente castigo. En sintonía con los Padres apologistas del siglo III y con los rigoristas[101], sistematizará racionalmente y por la vía de la argumentación, las cuestiones de la fe, reuniendo los elementos de una doctrina condenatoria que se proyectó a lo largo de toda la Edad Media[102]. En la *Ciudad de Dios* (c. 426-27), Agustín expone el conflicto entre el bien y el mal desde Caín y Abel hasta el Juicio Final y concluye esta revisión histórica con una exposición sobre los destinos escatológicos: el infierno (el destino de la ciudad del Diablo) y el Cielo (el de la ciudad de Dios). Todo el libro XXI de esta obra está dedicado al infierno[103]. El fuego, único castigo considerado, es eterno, quema sin consumir, tortura y no mata –afirmaciones que son acompañadas por extensas argumentaciones tomadas de la historia natural[104]–. El lugar del castigo es la gehena, "el horno de fuego inextinguible, donde su gusano no muere y su fuego no se apaga"[105]; es "el estanque de fuego y azufre"[106] donde serán arrojados los pecadores y los demonios. Con respecto a la causa de la condena, Agustín considera que la caída de los ángeles rebeldes es un anticipo de la caída de Adán y que el pecado edénico condenó a toda la humanidad *(massa dammata)*:

---

[100] Aspecto que será desarrollado posteriormente: ante la demora de la parusía y el juicio, se debió pensar en el *status* de los muertos hasta el momento de la resurrección. Véase B. McGINN, "The last judgement in christian tradition", en IDEM (ed.), *The Enciclopedia...*, pp. 361-401.

[101] San Justino, san Ireneo, Tertuliano quienes diferenciaron entre un infierno provisional y otro eterno después del Juicio; san Cipriano, Hipólito de Roma, san Juan Crisóstomo que confirmaron la eternidad de los tormentos y el fuego abrasador sobre el cuerpo y alma, frente a la corriente origenista de Alejandría que condenaba el infierno como alegórico y provisional. Un panorama más completo en MINOIS, *op. cit.*, pp. 126-142.

[102] Acerca de su difusión, véase Victorino CADÁNAGA, "Introducción", en *Obras completas de San Agustín*, Madrid, BAC, 1983, pp. 77-85.

[103] *Ibidem*, pp. 749-842. En adelante citaremos por capítulos.

[104] Capítulos II a VIII.

[105] Capítulo IX. Cf. *Marcos* 9, 43-48, *Isaías* 66, 24.

[106] Capítulo X. Cf. *Apocalipsis* 19, 20; 20, 10; 20,14.

En efecto cuanto más el hombre disfrutaba de la presencia de Dios, tanto más enorme fue su impiedad al abandonarlo; se hizo acreedor a un mal eterno, porque destruyó un bien llamado a su eterno[107].

La eternidad de la condena puede ser mitigada por la intercesión de los santos (sólo para los que cometieron pecados leves), mediante una interrupción temporaria de las penas o por distintos grados de fuego[108] pero nunca merced a una amnistía general. El pecado originario (de ángeles rebeldes y de la primera pareja humana) y las sucesivas opciones pecaminosas de los hombres determinarán el destino póstumo de estos últimos: juntos, demonios y seres humanos, deberán permanecer en el lago de fuego y azufre, atormentados día y noche por los siglos de los siglos.

Como se habrá podido apreciar, Agustín basa su concepción infernal en lo estrictamente mencionado en los escritos bíblicos canónicos. Su construcción teológica, depurada de elementos descriptivos de la escatología apocalíptica, quedará estructurada, oficializada y definida en los siglos sucesivos. Así, Gregorio Magno (540-604) utilizó el material agustiniano pero sus exposiciones doctrinales están acompañadas de *exempla*, de relatos de milagros y prodigios que permiten vislumbrar la suerte de las almas después de la muerte. Todo el libro IV de sus *Diálogos* (c. 593-594)[109] trata sobre ello –en particular, los relatos de visiones infernales en estado de éxtasis, sueño o revelación, que pone en boca de determinados personajes como testimonios auténticos con el objetivo era lograr el arrepentimiento y la expiación de los pecados antes de la muerte[110]–. Gregorio confirma la existencia del fuego atormentador y eterno del infierno porque, tal como se cree en la beatitud eterna del Cielo, es "necesario creer en el fuego ultramundano". Las almas inmateriales, otrora contenidas en la materialidad del cuerpo, después de la muerte serán contenidas por el fuego material, cuya visión las tortura[111]. También se sugiere, aunque el autor no explicita el espacio, que "hay que creer" en un fuego purificador para las faltas "ligeras" antes del juicio final –aunque ello no alcanzará para salvar a las almas que no hubieran realizado buenas acciones terrenales[112]–. Asimismo, se señala que las intercesiones de los vivos por medio de la eucaristía, rezos y misas pueden ayudar a la purificación del alma[113].

---

107 Capítulo XII.

108 Capítulo XVIII a XXII. Para mayores consideraciones remitimos a CAROZZI, *op. cit.*, pp. 14-34. Con respecto a las penas purgativas véase LE GOFF, *op. cit.*, pp 107-109.

109 Seguimos la versión francesa editada por Adalbert de VOGÜE, *Dialogues*, París, Cerf, 1980, libro IV, pp. 19-207.

110 Interesan particularmente los relatos de Pedro de Iberia, Etienne y un soldado que, en trance de muerte y vuelta a la vida, visualizan los suplicios en el horno, el puente angosto sobre un río siniestro y pestilente (capítulo 37), seguidos del comentario moral.

111 *Diálogos*, IV, 29.

112 *Ibidem*, IV, 41. Cf. *Ciudad de Dios* XXI, 13 y 26.

113 *Ibidem*, IV, 57. Cf. *Ciudad de Dios* XXI, 24.

Con respecto a la ubicación del infierno, Gregorio lo justifica etimológicamente: está debajo de la Tierra, distinguiéndose en él un ámbito superior (lugar de espera de los justos antes de la *parusía*) y otro inferior (lugar de los tormentos para los pecadores)[114]. En éste, el único castigo es por medio del fuego, graduado según la falta cometida; el mismo es eterno, tal como eterno es el gozo de los salvados. Las almas sufrirán una muerte sin muerte, "una muerte inmortal, una falta indefectible, un fin infinito"[115]. Por consiguiente, se confirma definitivamente la inmortalidad del alma y los suplicios sin fin.

Acorde a una tradición antigua, Gregorio menciona los cráteres de los volcanes de Sicilia como posibles entradas al infierno: el relato de un solitario recuerda que el rey Teodorico fue arrojado por el papa Juan y el patricio Simancas al infierno, a través del cráter de un volcán vecino. Comenta el autor que, todos los días los volcanes agrandan sus flancos y se ensanchan porque el fin del mundo se aproxima y hay muchos malvados para condenar[116]. En el mismo capítulo y comparando su narración con la parábola del sembrador, se describe a las almas condenadas como la cizaña ardiendo en el fuego pero agrupadas según la falta: los lujuriosos por un lado, los avaros por otro y, junto a ellos, se disponen los soberbios, los envidiosos, etc. Con esto se establece cierto orden espacial, cierta lógica en la organización de las penas eternas.

II. 2. Los testimonios hispanos

La escatología infernal de Agustín y Gregorio Magno ejerció notable y prolongada influencia en el Occidente medieval –particularmente, en la Península Ibérica, como lo atestiguará Julián de Toledo–. Pero antes de presentar a este último autor, nos referiremos brevemente a los primeros relatos ultramundanos hispanos.

Un anónimo diácono de Mérida redacta *Las Vidas de los Padres de Mérida*[117] (c. 650) para demostrar que, en su tierra, tuvieron lugar hechos semejantes a los relatados por Gregorio en sus *Diálogos*. De las tres visiones que refiere, la del rey Leovigildo señala que el alma de este soberano fue condenada a sufrir las penas eternas en el Tártaro, encadenado sobre la pez hirviente. No se menciona posibilidad purgativa, ni pecados menores, ni brinda un desarrollo doctrinario: tres instancias que alejan al autor de la concepción gregoriana que él mismo dice seguir.

---

114 No es tan explícito en los *Diálogos*, pero si en *Moralia in Job*, XII, 13 y XIII, 53.

115 La triple antítesis: IV, 47, también en *Moralia in Job*, 15, 21.

116 *Diálogos*, IV, 31 y 36.

117 El texto recogido en parte en Manuel DIAZ y DIAZ, *Visiones del más allá en Galicia durante la Alta Edad Media*, Santiago de Compostela, Bibliófilos Gallegos, 1985 y CAROZZI, *op. cit.*, pp. 66-72.

Valerio del Bierzo recoge dos relatos[118] (c. 675-680). El primero es del monje Máximo quien, tras su muerte aparente, emprende un viaje ultramundano. Después de haber visto el *locus amoenus,* el ángel-guía lo conduce hasta el extremo de ese lugar y le muestra un abismo insondable, del cual no puede ver nada porque una nube negra sube desde las profundidades. No obstante, escucha gemidos y lamentaciones, llanto y rechinar de dientes[119] –imagen que no se aparta de las fuentes evangélicas canónicas–.

En el segundo relato, el monje Bonelo, en estado de éxtasis y después de una crisis de *acedia*, es precipitado al abismo, cuya profundidad es enfatizada. No hay descripciones de la geografía infernal pero menciona el horno hirviente y un enorme recipiente de pez ardiente. Ángeles demoníacos transportan condenados y le indican a Bonelo que hay un pozo más profundo, con peores suplicios. También ve la terrible y espeluznante figura de diablo encadenado[120]. En ambos relatos se sugiere la idea gregoriana de la instancia superior y la inferior e insondable del infierno[121]. A su vez, en un pequeño opúsculo (*De vana saeculi sapientia*), san Valerio localiza el infierno en Sicilia, en la *olla Vulcani*[122], destino de los condenados después de haber sido juzgados por las opciones pecaminosas que hicieran en vida. El libre arbitrio de los mortales y su elección errónea determinarán su condena eterna, tema ya planteado por Platón, Pablo de Tarso y Agustín. Pero san Valerio no considera ningún tipo de misericordia, purgación o intercesión a favor de los condenados, es decir que se alinea con la patrística rigorista ya mencionada.

Estos primeros relatos del ámbito hispano retoman la vieja tradición mítica del viaje ultramundano pero tamizada por las narraciones gregorianas en los que el alma, tras una muerte aparente, puede vislumbrar el destino de los pecadores; a su regreso al cuerpo, se le encomienda que su experiencia sirva como enseñanza para rectificar conductas pecaminosas, como inducción a la penitencia terrenal para “salvarse” del infierno. Máximo y Bonelo regresan con ahínco a la obediencia monástica, a la ascesis y a sus rezos. La obligación de contar

---

[118] San Valerio, *Obras,* Madrid, 1944, pp. 110-121; también DIAZ y DIAZ, *op. cit.*, pp. 33-61.

[119] A su vez, la imagen recuerda la imposibilidad de Eneas de entrar al infierno aunque escucha los sonidos de los elementos de tortura y los gemidos de los condenados. La idea obedece a la infranqueabilidad del infierno para los vivos. En el *Apocalipsis de Pablo,* éste puede ingresar al pozo siete veces sellado: es tal el horror que le producen los infiernos que exclama que mejor no hubiesen nacido.

[120] Referido en *Apocalipsis* 20, 1-3, pero ya mencionado en el *Libro de los Vigilantes.* Con respecto al horno, la pez ardiente, demonios, el texto es deudor del *Apocalipsis de Pablo.*

[121] La persistencia griega del hades y el Tártaro; reflejado en el *sheol* y la gehena hebrea y trasvasado al infierno superior e inferior cristiano.

[122] Coincidente con la tradición antigua recogida por Gregorio Magno: el Etna como lugar infernal, donde estaba la forja de Vulcano, como lugar de acceso al más allá, como punto de comunicación entre la Tierra y la gehena, tendrá larga repercusión en escritos medievales. De hecho Julián de Vezelay denomina “étnicos” a los condenados al Infierno eterno. Amplíese con LE GOFF, *op. cit..*, pp. 273-281.

estas experiencias (más aún, de ponerlas por escrito, como en el caso de Máximo) para edificación moral del auditorio o lectores será una constante en los viajes y visiones que, hasta el siglo XIII, proliferarían en Britania y en el continente.

En lo que respecta al lugar infernal y sus condiciones, estos textos no se apartan de las fuentes escriturarias canónicas, con muy pocas concesiones a la apocalíptica apócrifa (el pozo cerrado y abisal, la pez hirviente), utilizando la temática infernal con el fin moralizante y penitencial que pregonara el papa Gregorio. Pero enfatizan el carácter definitorio y definitivo de la condena infernal: no preven circunstancias atenuantes ni purgatorias en el más allá. El término para la purgación de los pecados –ya sea por penitencia o por ascesis–, es la muerte[123]. Esto tal vez está más condicionado por el ideal de vida monástica que por la atenuación de las torturas que sugirieran Agustín y Gregorio como modo de injerencia de los ritos institucionalizados por la Iglesia: los sufragios por los muertos (y, posteriormente, el sistema de indulgencias), bien para enfatizar la misericordia divina o en sintonía con el mensaje soteriológico del cristianismo[124].

El último de los grandes escritores de la España visigoda, Julián de Toledo (642-690), obispo de dicha sede y primado de España, legó un verdadero tratado de escatología: el *Prognosticum futuri saeculi* (c. 688), que se transformaría en un "manual de doctrina y contemplación", de consulta permanente a lo largo de toda la Edad Media[125]. La obra no presenta innovaciones dogmáticas ni teológicas con respecto a nuestro objeto de estudio; tal como acontecía en los grandes autores del Occidente latino en los siglos VI y VII, san Julián hace una compilación de citas patrísticas latinas y griegas, según un principio de respeto por la *auctoritas* de los egregios doctores de la Iglesia. En el prefacio de la obra, el autor le dice a Idalio de Barcelona:

No encontrarás ejemplos y doctrina míos sino de los mayores, si mi voz se oye

---

[123] Remitimos al pormenorizado análisis de estos textos de CAROZZI, *op. cit.*, pp. 66-90. Pero no acordamos con su opinión de que el escalonamiento del abismo a que es arrojado el monje Bonelo, comporte grados de purgación.

[124] Acerca del fuego purgativo, las penas temporarias, la intercesión por sufragios en Agustín y Gregorio Magno, como antecedentes de la noción del purgatorio cristiano, remitimos a LE GOFF, *op. cit.*, pp. 92-118 y 121-131, respectivamente. Con respecto a las penas transitorias, evocamos la condición del rico en *Lucas* 16, 19-31 y mencionamos el *refrigerium* intermedio como estado de las almas en el seno de Abraham hasta la parusía en Tertuliano, o el *refrigerium* temporal aunque no purgativo, de los condenados en el *Apocalipsis de Pablo.* En estos dos casos, las plegarias por las almas de los difuntos serían determinantes para la salvación o para el "descanso" semanal.

[125] Su difusión y popularidad queda testimoniada en los 162 manuscritos completos, una veintena de fragmentos, y la frecuencia en que aparece en los catálogos de bibliotecas medievales. Remitimos a J. N. HILLGARTH, "*El Prognosticum futuri saeculi* de San Julián de Toledo", *Analecta Sacra Tarraconensia*, 30 (1957), 5-61; del mismo autor, "St. Julian of Toledo in the Middle Ages", *Journal of the Warburg and Courtauld Institutes*, 21 (1958), 7-26.

de vez en cuando no he hecho más que componer, en mi estilo propio, lo que recuerdo haber leído en sus libros[126].

Pero también debemos destacar que la sistematización con que ordena las citas, según los temas a tratar, da por resultado un conjunto coherente, una exposición clara y didáctica de las opiniones de los Padres de la Iglesia en materia escatológica. A su vez, la gran cantidad de autores que cita fidedignamente, testimonian su gran erudición y, a su vez, la riqueza de la biblioteca episcopal de Toledo[127].

En el *Prognosticum* se advierte la preeminencia de san Agustín y san Gregorio Magno sobre otras fuentes utilizadas[128]. La obra se divide en tres libros; nos interesa particularmente el segundo: el destino de las almas antes de la resurrección final. Así como el autor prevé dos paraísos (el terrenal y el celestial), habrá dos infiernos: el superior, lugar de las almas hasta la segunda venida de Cristo, y el inferior, a donde van a parar directamente los pecadores, para arder a perpetuidad. Estos infiernos no comportan una realidad corporal sino espiritual, presentada a las almas por la vía de la similitud. Con esto, Julián acuerda más con Agustín que con Gregorio quien, pese al sentido alegórico que pretendió imprimirle al infierno, se mostró proclive a la imaginería tradicional antigua de los fuegos y lugares volcánicos. Asimismo, nuestro autor coincide con ellos en que:

a) el alma desprendida del cuerpo, en el momento de la muerte, no queda privada de los sentidos, conserva una apariencia de cuerpo y, por lo tanto, puede experimentar los tormentos de un fuego corporal (pena de sentido);
b) en el caso del infierno inferior, el tormento ígneo (único castigo previsto) será proporcional al pecado cometido y eterno;
c) en el infierno superior, el fuego permitirá a las almas que, en vida, hubiesen realizado acciones buenas, purgar sus pecados leves en un determinado lapso temporal. A la distinta "intensidad" del fuego torturador y sin fin del estrato inferior, clausurado y sin posibilidad de que las almas fuesen juzgadas, se contrapone la "duración" limitada del juego purgativo del estrato infernal superior, que abre la vía soteriológica antes del juicio final;

---

[126] Seguimos la edición arriba citada. CAROZZI, *op. cit.*, p. 91, opina que se trata de un trabajo de marquetería.

[127] Para la sólida formación intelectual de san Julián, de su conocimiento de los clásicos latinos, de la patrística latina y oriental, de su obra literaria y teológica, de su responsabilidad en la recuperación de la tradición conciliar de la Iglesia hispana y de la primacía de la sede toledana, consúltese Ramón GONZÁLVEZ RUIZ, "San Julián de Toledo en el contexto de su tiempo", *Anales Toledanos*, XXXII (1996), 7-21.

[128] Nos referimos a Ambrosio, Jerónimo, Julián Pomerio, Isidoro de Sevilla, Juan Crisóstomo, Cirilo de Alejandría, Eusebio de Cesárea, Orígenes, Atanasio. Hay opiniones encontradas con respecto a las fuentes orientales: si San Julián cita y traduce del griego o bien se valió de traducciones latinas. Remitimos a HILLGARTH, "Las fuentes de San Julián de Toledo", *Anales Toledanos*, III (1971), 97-118.

d) en el infierno superior, las almas de quienes no hubiesen sido totalmente buenos ni totalmente malos, yacerán en *receptacula*, purgando sus faltas leves, antes del juicio y su acceso al reino celestial[129];
e) los tres autores concuerdan en que el futuro infierno inferior, posterior al juicio, habrá de ser atormentador y eterno.

No obstante, la idea de un infierno superior, subterráneo, transitorio, con cierta posibilidad purgativa respecto de los pecados menores, con un fuego igualmente atormentador pero purificador y donde la situación de las almas puede modificarse con la ayuda de la intercesión de los vivos, está sentando las bases para el purgatorio cristiano. De hecho, Jacques Le Goff considera que la exposición más clara y completa elaborada en la alta Edad Media sobre el futuro purgatorio, la aportó san Julián de Toledo[130].

En las primeras páginas de este trabajo nos hemos referido a las civilizaciones remotas que, por canales orales y escritos, diacrónica o sincrónicamente, fueron dejando huellas indelebles en la concepción hebrea del más allá y, en particular, acerca del lugar punitivo, sus condiciones y sus ocupantes. Creemos poder afirmar que la permeabilidad del judaísmo a esos mitos –previo proceso de selección, de adaptación dogmática al monoteísmo, de resemantización conforme a su código ético– es detectable en muchos de los textos canónicos del *Antiguo Testamento* (creación del mundo a partir del caos, diluvio, partición de las aguas, monstruos primigenios, entre otros) pero este proceso eclosiona en el período helenístico y se transparenta en la literatura apocalíptica intertestamentaria judeocristiana. Hemos presentado una selección de tales textos: ellos dan respuesta al problema del origen del mal en el mundo; sus viajes y visiones han proporcionado descripciones espaciales infernales, condiciones atormentadoras para sus ocupantes, variedades de suplicios según los pecados cometidos, gradación en profundidad e intensidad punitiva, demonios acosadores con utensilios metálicos, cadenas y ataduras para el jefe de los ángeles rebeldes, gusanos corrosivos y monstruos devoradores. Estas narraciones nunca dejaron de enfatizar que este destino póstumo de los malvados, impíos y pecadores respondía a una decisión divina, porque el veredicto del juicio final sería inapelable. También imaginaron un lugar provisorio y penalizador.

Resulta por tanto innegable el gran papel que estos relatos ejercieron en la elaboración del imaginario infernal del mundo mental del Mediterráneo (en los dos siglos precedentes y los dos posteriores de la era cristiana) y su prolongación en la Edad Media –cuyo relevo será tomado por el género literario de *viajes y*

---

[129] Estos receptáculos de sufrimientos transitorios, después de la muerte y antes de su destino definitivo fueron sugeridos por Agustín en la *Ciudad de Dios* (XXI, 10, 29) al considerar la parábola de Lázaro y el rico, pero explicitados en el *Enchiridion* (109-10). A su vez evoquemos los cuatro compartimentos del *sheol* visualizados por Enoch y los *habitacula* del *Apocalipsis de Esdra* y que retomara Ambrosio en *De homo mortis (Patrología Latina*, t. 14, col. 560).

[130] LE GOFF, *op. cit.*, p. 137.

visiones del más allá, al menos hasta siglo XIII–. Esta apocalíptica judeocristiana pudo ejercer notable influencia porque sus imágenes infernales confirmaban la operatoria de la justicia divina en la ultratumba, porque satisfacía las preguntas acerca del más allá que la ortodoxia judía silenciaba y el primer cristianismo obliteraba en función de su mensaje redentor y salvífico. Pudo ejercer, insistimos, particular incidencia en los primeros siglos del cristianismo porque aún no se los considera apócrifos y su uso no estaba reprobado por la Iglesia. Que los primeros Padres hayan rechazado sus textos, implica que los conocían. Las traducciones a diversas lenguas corroboran el interés que suscitaron y su circulación. La pervivencia del mensaje de la apocalíptica escatológica –que, entre otros aspectos, insistía en considerar las crisis contemporáneas como anuncio de los tiempos finales– recrudecería una y otra vez en el Occidente medieval e incluso en tiempos modernos. Pero fundamentalmente nos ocupa señalar la honda repercusión que tuvieron esas imágenes en las artes plásticas, desde las primeras representaciones de los *Beatos* españoles, desde la miniatura carolingia y otónida, desde los ciclos de las Biblias moralizadas hasta los apocalipsis miniados anglonormandos de mediados del siglo XIII y XIV. Mencionamos, en primera instancia, esos manuscritos miniados porque ellos nos ofrecen el ciclo completo del relato apocalíptico (entre cincuenta y ochenta ilustraciones). Además, los mismos influyeron en sucesivas representaciones plásticas (con motivos aislados o en ciclos más o menos completos), ya se trate de frescos, vitrales, escultura monumental, trabajos en metal o grabados[131].

Como es sabido, la fuente iconográfica de que se valieron los artistas-artesanos medievales fue el *Apocalipsis de Juan*, el único incorporado al canon. En él, su redactor, contemporáneo a la proliferación y circulación de la apocalíptica extra-canónica, ya había incorporado muchos de los motivos y temas de dicha tradición. En lo que respecta al infierno, sus descripciones son muy sucintas y austeras, más acorde con el tratamiento que se daba a ese ámbito en las *Epístolas de Pablo* y los *Evangelios*, del primer siglo de nuestra era. Estos últimos, en la búsqueda de identidad y diferenciación del nuevo credo, habían iniciado un proceso de "desmitologización"[132]. Asimismo, insistimos nuevamente en que el mensaje del *Nuevo Testamento* tendía más al perdón y la reconciliación con Dios y la futura salvación que el tratamiento del pecado y sus consecuencias condenatorias. En este mismo sentido, los teólogos de los que nos hemos ocupado anteriormente no dudaron en caracterizar el infierno como eterno y atormentador pero potenciaron la vía salvífica de un infierno transitorio y purgativo. Dejaron de lado lo descriptivo y colorista del imaginario infernal pero propicia-

---

[131] Puede consultarse la pormenorizada recensión de Peter KLEIN, "The Apocalypse in the Medieval Art", en EMMERSON y Mc GINN (eds.), *op. cit.*, pp. 169-199.

[132] Rudolph BULTMANN, *Historia y Escatología*, Madrid, Studium, 1974; la desmitologización fue un proceso deliberado en función de la experiencia terrenal cristológica y su nuevo mensaje; pero también lo propone como exégesis contemporánea para valorar la esencia conceptual del cristianismo.

ron la hondura ética; la enseñanza del infierno –por temor, por persuasión, por imposición dogmática– debía intentar cambiar la conducta humana en aras de su salvación trascendental.

III. Las imágenes del infierno en los Beatos

Corresponde ahora analizar cómo este imaginario infernal se representó en las artes figurativas y qué fuentes prevalecieron a la hora de "visualizar" el infierno. Para ello nos ocuparemos de cuatro folios miniados de los primeros *Beatos* hispanos, nombre genérico que se les da a los manuscritos iluminados que contienen el *Commentarius in Apocalypsin,* redactado por Beato de Liébana en el año 776, con correcciones sucesivas en 784 y 786[133].

Tal como advertimos en el caso de Julián de Toledo, no se trata de una obra exegética original sino que incluye textos de comentaristas anteriores y citas de los Padres latinos[134]. Este extenso *Comentario* se estructura en cuatro prólogos y doce libros, cada uno de los cuales se inicia con una *storia* (versículos del *Apocalipsis de Juan*), seguida por la *explanatio* (los textos de comentaristas anteriores y citas patrísticas). El texto bíblico ofrecía toda una secuencia de acontecimientos que anunciaban el fin del mundo, hechos coincidentes con el convencimiento de Beato de que tal fin estaba próximo: siguiendo la vieja tradición apocalíptica –según la cual las edades del mundo abarcaban seis períodos y, en el séptimo, acontecería una nueva era–, el liebanego calculaba que la sexta edad había comenzado en el año 5200, con el nacimiento de Cristo, por lo cual concluiría en el año 800[135]. Esta preocupación escatológica pudo haber motivado al monje a comentar el texto "revelado" pero también debemos tener en cuenta una causa más práctica: se procuraba hacer inteligible un texto complejo (pletórico en simbolismos, significados misteriosos, visiones cosmológicas) a la comunidad monacal o a los presbíteros –que debían predicar sobre el *Apocalipsis*

---

[133] Seguiremos la versión presentada en BEATO de LIEBANA, *Obras Completas,* Madrid, BAC, 1985, con acabados estudios introductorios.

[134] El *Apocalipsis* canónico fue unos de los primeros textos bíblicos que fue sistemáticamente explicado en latín: los comentarios de Victorino de Pettau (c. 300, Panonia) , Ticonio (c. 380, Numidia), Primasio (c. 540, Numidia), Cesáreo de Arles (c. 540, sur de Galia), Apringio (c. 560, este de Hispania), Casiodoro (c. 575, sur de Italia), Beda (c. 730, Nortumbría), sólo por mencionar los que precedieron al de Beato de Liébana (pero se extienden hasta el siglo XII) quien se basó fundamentalmente en los comentaristas del norte de África; con respecto a los Padres: Ireneo, Agustín, Ambrosio, Gregorio de Elvira, Gregorio Magno, Isidoro de Sevilla. Se puede completar con Anne MATTER, "The Apocalypse in Early Medieval Exegesis", en EMMERSON y Mc GINN (eds.), *op. cit.*, pp. 38-50.

[135] Véase Juan GIL, "Los terrores del año 800", en *Actas del Simposio para el estudio de los Códices del Comentario al Apocalipsis de Beato de Liébana*,, Madrid, Joyas Bibliográficas, 1978, I, pp. 215-247. El fin del mundo había sido anunciado en los textos proféticos del *Antiguo Testamento,* también en *Marcos* 13, 32-37, *Mateo* 24, 1-2, *Lucas* 21, 5-6, 1 *Tesalonicenses* 1, 10, pero sin precisiones temporales.

durante la liturgia de la misa, desde Pascua a Pentecostés según lo dispuesto el IV concilio de Toledo en el año 633–.

La *opinio communis* ha sostenido que Beato redactó su obra impulsado por dos situaciones críticas que debió afrontar: la herejía adopcionista y la presencia siempre amenazante del Islam. Consideramos que, al adopcionismo, lo rebatió en otro de sus escritos, el *Apologético* (c. 785), en defensa de la ortodoxia cristiana[136]. Con respecto al Islam, no hay ningún indicio en el *Comentario* que nos lleve a pensar en los musulmanes como el enemigo a derrotar o refutar teológicamente. Por lo tanto, nos resulta insostenible el argumento que considera el *Comentario* como una obra de resistencia, que ofrecía a los cristianos del norte de la Península el consuelo de la promesa escatológica en momentos de crisis socio-política o religiosa[137]. La perspectiva escatológica de la apocalíptica no sólo tiene rasgos catastróficos en el anuncio del fin sino que cifra la esperanza en el Juicio Final divino para, por un lado, derrotar definitivamente las fuerzas del mal (diablo, Anticristo, falsos profetas que llevaron a la incredulidad y a acciones pecaminosas a buena parte de la humanidad) y, por el otro, otorgar la salvación eterna a quienes, por acciones y por fe, se hubiesen mantenido fieles a Dios. En definitiva, los relatos apocalípticos reproducen la vieja antinomia Bien-Mal, el conflicto permanente entre las huestes angelicales y las fuerzas demoníacas, la constante batalla espiritual de los mortales, trasladando la solución del conflicto a un tiempo trascendental. Esta radicalizada visión dualista del mundo es la que justifica el pedido de justicia divina, más que una particular reacción ante crisis contemporáneas a los relatos "revelados". Los sucesivos comentaristas que hemos mencionado reforzaron su mensaje soteriológico: se trata del nacimiento de una nueva era, gracias al descenso de la Jerusalén celeste. Pero las imágenes que ilustraron sus textos recurren una y otra vez a la representación del lugar de castigo eterno.

Los *Beatos* fueron copiados e iluminados en los *scriptoria* monacales de los reinos cristianos del norte de la Península Ibérica, desde mediados del siglo X y hasta el primer tercio del siglo XIII[138]. Las ilustraciones de los *Beatos* "no tienen parangón ni en Oriente ni en Occidente" porque: a) el número de ejem-

---

136 Con respecto a la controversia teológica de Beato con Elipando de Toledo, véase Joaquín GONZALEZ ECHEGARAY, "Introducción", en *Obras completas...*, pp. XVIII-XXIII y José Antonio FERNANDEZ FLOREZ, "Los Comentarios al Apocalipsis de Beato de Liébana", en B. ACINAS (coord.), *En torno al Apocalipsis*, Madrid, BAC, 2001, pp. 113-151.

137 Con respeto al *Comentario* de Beato como libro de resistencia y consuelo ante la opresión de fuerzas extranjeras y homologándolo con el contexto de otros relatos apocalípticos (Daniel ante el imperio babilónico, Juan ante Roma) se han expedido Henri STERLIN, *Los Beatos de Liébana y el arte mozárabe*, Madrid, Editora Nacional, 1983, pp. 78-84; X. PICAZA, B. ACINAS, en sus ensayos ya citados. Opuestos a esta consideración: J. A. FERNÁNDEZ FLOREZ, B. Mc. GINN (*ut supra*), Adela YABRO COLLINS, *Crisis and Catharsis: the power of the Apocalypse*, Filadelfia, 1984.

138 Remitimos al pormenorizado estudio de John WILLIAMS, *The ilustrated Beatus. A corpus of the ilustrations of the Commentary on the Apocalypse*, Londres, Harvey Miller Publishers, 1994, vol. I (en particular pp. 7-159)

plares producidos y conservados es superior al del ámbito carolingio-otónida, b) la abundancia y tamaño de sus folios ilustrados, a plena y doble página, c) su particular estilo antinaturalista, el cromatismo brillante y variado[139], con respecto a otras producciones artísticas occidentales contemporáneas. También resulta asombroso que, en los cenobios hispanos, con muy pocos dominios y rentas que les permitieran cierta bonanza económica, se hubiesen ejecutado tales manuscritos de lujo, de gran tamaño y abundantísimos folios. Su riqueza figurativa y la ilustración del ciclo completo hacen que sobrepasen en importancia a los *Apocalipsis* carolingios y otónidas. Sólo podrían competir con la serie anglonormanda de mediados del siglo XIII y XIV pero éstos tampoco les arrebatan su primacía porque son posteriores.

La representación miniada del Infierno, aun en escenas en que el texto no lo requiere, no falta en ningún Beato. La particular relación entre el texto lexical y la representación plástica que lo acompaña nos llevará a considerar si la imagen traduce plásticamente dicho relato, si abreva en otras fuentes iconográficas, si incorpora o rechaza el imaginario infernal de la apocalíptica o atiende a la cautela y austeridad descriptiva de los textos canónicos y teológicos, o bien si los iluminadores han puesto a prueba su imaginación.

III. 1 Comenzamos con el *Beato de Gerona*[140] (c. 975), producido en el monasterio de Tábara, en el reino leonés, iluminado por Emeterio y la monja Ende y, posteriormente, donado por el chantre Juan a la catedral de Gerona hacia 1078. En este códice se ha incorporado un ciclo de la vida de Jesús[141] en sus primeros folios. Entre ellos, el folio 17v (Fig. 1 y detalle) representa el *Descensos ad inferos* de Cristo. El episodio no se menciona en la Biblia pero se narra en el apócrifo *Evangelio de Nicodemo*[142]: los hijos de Simeón testimonian haber resucitado juntamente con Jesús y describen la entrada triunfante de Éste en el infierno. Según el relato, Jesús quebrantó las puertas de bronce y los cerrojos de hierro que clausuraban el infierno, hizo encadenar a Satán y rescató a la pareja primigenia, a los patriarcas, profetas y mártires, elevándolos al paraíso. Este descen-

---

[139] Joaquín YARZA LUACES, *Beato de Liébana. Manuscritos Iluminados*, Barcelona, M. Moleiro, 1998, pp. 33-38.

[140] Conservado en el Museo de la Catedral de Gerona, Nom. Inv. 7 (11), 284 ff., 400 x 26 mm.

[141] En los Beatos, y debido a textos intercalados por el monje liebanego, se incorporaron ilustraciones que exceden la temática apocalíptica: las genealogías, el Arca de Noe, los mapamundi, la raposa y el gallo, la palmera de los justos, el festín de Baltazar, escenas cristológicas. Por ello se ha afirmado que un *Beato* es mucho más que el *Comentario de Apocalipsis*: YARZA LUACES, *op. cit.*, p. 50-68.

[142] El relato del descenso en la parte II de dicho apócrifo, de cuyo origen se sabe muy poco, pero su versión griega ejerció enorme influjo en la iconografía oriental, como su versión latina lo fue en Occidente. Su versión competa en Aurelio de SANTOS OTERO, *Los Evangelios Apócrifos*, Madrid, BAC, 2005, pp. 228-245. El descenso de Cristo aparece sugerido en *Mateo* 12, 39-40, en 1 *Pedro* 3, 18-19. CAROZZI, *op. cit*, sostiene que el cristianismo de los primeros siglos no se interesó en los viajes al más allá, excepto por los de Cristo y San Pablo, de los cuales había cierta apoyatura escrituraria.

so (Su propia muerte) y ascenso (Su resurrección y la de los justos) es una *catábasis* muy particular: en el mítico y ultramundano viaje modélico, a ningún héroe se le permitía rescatar a los muertos y menos aún elevarlos a los cielos paradisíacos[143]. En la historia del arte, se dio a esta imagen el nombre de *Anástasis* –que, en rigor, significa "levantarse" y, por lo tanto, pasó a ser la representación de la resurrección de Cristo y la "prueba visual" de la promesa de resurrección general[144]–.

El folio iluminado del *Beato de Gerona* nos proporciona el primer ejemplo de *Anástasis* del arte hispano. La estructura compositiva se organiza a través de arcos: un gran arco con inscripciones ("Oh Infierno, seré tu muerte; seré tu mordedura, Infierno") enmarca la miniatura en su parte superior; un delgado marco ocre-naranja lo hace lateralmente y en la base inferior pero, a su vez, su recorrido separa un registro superior de otro intermedio, excediendo el límite superior del arco principal y formando dos aberturas llameantes que ofician de chimeneas del infierno. Un arco trilobulado separa el registro medio del inferior: la miniatura ha quedado estructurada en tres registros con características inusuales. Éstos no se resuelven en bandas horizontales –como es habitual en las composiciones de los *Beatos*– sino en una irregularidad ondulante.

En el espacio superior se representa dos veces a Cristo; a la derecha, con su mano extendida, señala las puertas que se debían abrir pero éstas se encuentran en el lado opuesto: esta anomalía representativa no obsta para aludir a la primera secuencia de la entrada al Infierno. El segundo Cristo, con nimbo crucífero, toma la mano de Adán que emerge de un primer estrato infernal, diferenciado por ubicación, por su color azulado y separado por los arcos mencionados. El rescate de Adán, como primer hombre creado, abriría la posibilidad de resurrección de toda su descendencia humana[145]. En el mismo estrato infernal, aparecen los justos que, en movimiento ascendente y con un marcado expresionismo en sus rostros y gestos, esperan ser salvados[146]. Creemos que se está representando el infierno superior, como lugar transitorio de las almas antes del

---

[143] Este descenso-ascenso se centró en el motivo de la puerta. Con respecto a su representación iconográfica consúltese Sahoko TSUJI, "Destruction des portes de l'enfer et ouverture des portes du Paradis", *Cahiers Archeologiques*, 31 (1983), 5-33.

[144] La imagen se originó en Bizancio en época pre-iconoclasta y, con el triunfo iconódulo, se transformó en un icono litúrgico, representado sucesivamente en manuscritos litúrgicos y ciclos monumentales. Los ejemplos más antiguos occidentales: en el oratorio del papa Juan VII de principios del siglo VIII y un fresco en Santa María Antigua de Roma, algo posterior. El estudios más completo del tema: Anna D. KARTSONIS, *Anastasio. The making of an image,* Princeton, Princeton University Press, 1979.

[145] Aspecto muy enfatizado en diversas homilías de Potios de Constantinopla, también como inicio de la era de la Redención; datos tomados de KARTSONIS, *op. cit*, pp. 6-7.

[146] Los justos, patriarcas y profetas de la Antigua Alianza también serían rescatados por haber conducido sabiamente al pueblo elegido. En el *Apocalipsis de Juan* 20, 4-6 los santos y los mártires resucitaron, volvieron y reinaron con Cristo por mil años, mientras Satanás permanecía encadenado en un abismo.

Juicio, con la posibilidad purgativa del fuego que sale por las dos aberturas laterales. También sería una alusión a la primera resurrección en vistas al reino milenario, que el *Apocalipsis de Juan* mencionara explícitamente.

El registro inferior, de mayor tamaño y diferenciado tono cromático, representa el infierno inferior y eterno, presidido por Satán, en el eje axial de la composición y contrapuesto a la figura de Cristo. Se lo representa a modo de *maiestas* infernal, como señor de las moradas de castigo, su cuerpo oscuro, con garras, cabeza llameante, ojos y boca tan terribles que indujeron a rasparlos[147]. Su contraposición vertical con respecto a Cristo traduce el dualismo bien-mal: Cristo vencedor de la muerte y redentor de los justos, frente al demonio vencido y castigado, tal como previeran los relatos apocalípticos que hemos analizado.

Dos demonios rojizos parecen columpiarse en los arcos y supervisan la ejecución de los tormentos. Sus bocas abiertas aluden a los gritos y ululares que se mencionan en las visiones literarias. Un tercer diablo oscuro arrastra a un alma hacia las profundidades[148]. Estas figuras demoníacas, humanoides pero con garras, de color oscuro, con cabellera flamígera y aspecto atemorizante, no hallan paralelo en las fuentes que venimos analizando (sólo el monje Bonelo visualiza un diablo encadenado y tres de sus acólitos pero no hace mayores descripciones de ellos), razón por la cual deberíamos estar pensando en la injerencia de la tradición bizantina. En el siglo IX, ésta había representado a los demonios de color oscuro, según la tradición del pequeño etíope explicitada en Macario. También podemos pensar en la incidencia que las leyendas musulmanas tuvieron en el norte cristiano; las muchas y diferentes versiones orales, del siglo IX o anteriores, del *Isra* o viaje nocturno de Mahoma a los infiernos ofrecían escabrosas descripciones de ese lugar, de los castigos y de los demonios atormentadores. Estos hádices fueron conocidos por las comunidades cristianas mozárabes de Córdoba y, a su vez, transmitidas por ellos en su emigración al norte de la Península a partir del siglo X. Igualmente, esas tradiciones pudieron "filtrarse por espiritual exómosis" entre estas dos culturas contemporáneas[149].

Estimamos que debemos asignarle la misma procedencia a las serpientes, ya que ellas no aparecen mencionadas como agentes atormentadores del infierno en la tradición judeocristiana. Los condenados, desnudos, en distintas posiciones, sin divisiones espaciales acorde a los pecados cometidos, son castigados por el fuego (distinto al de la instancia superior, según san Agustín y Gregorio Magno,

---

[147] La raspadura de los ojos, y aun de la cabeza demoníaca, puede responder a una vieja creencia romana: la *fascinatio*. Remitimos a YARZA LUACES, "*Fascinum*, reflets de la croyance au mauvais oeil dans l'art médiéval hispanique", *Razo*, 8 (1982), 113-127.

[148] La condena del jefe de los ángeles rebeldes, en forma provisoria antes del juicio (atado en un abismo tapado con rocas) y después en forma definitiva, en el *Libro de los Vigilantes*. Sus huestes también condenadas pero con funciones atormentadoras, en el *Libro de las Similitudes*.

[149] Para un planteo completo: Miguel ASIN PALACIOS, *La escatología musulmana en la Divina Comedia*, Madrid, Maestre, 1961 (la primera y polémica edición de 1919); también Manuela CHURRUCA, *Influjo oriental* en *los temas iconográficos de la miniatura española. Siglos X al XII*, Madrid, Espasa Calpe, 1939.

e inextinguible para que el sufrimiento fuese eterno) y por serpientes, tal como ocurre con el propio Satán. Una especie de ofidio escamoso bicéfalo devora a dos condenados: los hádices musulmanes estaban infestados de serpientes, alacranes "grandes como camellos", monstruos de "varias cabezas", escorpiones de setenta aguijones, y cuanta fauna se le ocurriera a la prolifera imaginación oriental[150]. Estas innovaciones iconográficas deben ser entendidas a la luz de las diversas fuentes que tuvo en consideración su iluminadora, Ende: un relato apócrifo que no ofrecía descripciones infernales, la temprana teología cristiana que pensó en distintas instancias punitivas y la escatología musulmana que proveyó, desde lo oral o escrito pero no figurativo, sus demonios y fauna infernal. Pero le corresponde a esta artista-artesana medieval la total originalidad en la compaginación iconográfica del conjunto, tanto en la Península como allende los Pirineos en la décima centuria.

III 2. El segundo ejemplo que hemos seleccionado corresponde a los folios 250v y 251 (Fig. 2) del *Beato de Fernando I*[151]. Se trata de un encargo de rey de Castilla-León Fernando I y su esposa la reina Sancha, en concordancia con su política de patronazgo artístico. El colofón del manuscrito aporta el nombre del copista Facundo y la fecha de 1047; a falta de mayores precisiones, se sugiere la intervención de dos miniaturistas del *scriptorium* real.

En los folios mencionados, se representa la escena del Juicio Final[152]; la enorme importancia de este tema escatológico, prefigurado en algunos textos del *Antiguo Testamento,* enfatizado en la *Apocalíptica* apócrifa y en el *Nuevo Testamento,* requirió la ilustración a doble página. El texto apocalíptico y la explicación de Beato no abundan en detalles[153] pero los miniaturistas van más allá del texto escrito.

En el folio 250v se estructura la composición en seis registros de distintos tonos: en los dos superiores (y centralizada) se representa a Cristo juez majestático con el Libro de la Vida, enmarcado por el círculo celestial sostenido por un querubín y un serafín, según consta en las inscripciones. En el registro siguiente, un grupo de seis figuras centrales personifican a los resucitados; los dos grupos laterales de tres, sentados y con los libros abiertos son los jueces. En el registro siguiente, el grupo sedente de los seis jueces ocupa el centro, mientras que los resucitados se han desplazado a los costados; el registro inferior repite la ordenación del primero. Se está juzgando según las acciones terrenales escritas en los libros.

---

150 ASIN PALACIOS, *op. cit.*, pp. 372-373, con abundantes citas.

151 Madrid, Biblioteca Nacional, MS. Vitrina 14-2, 312 ff., 360 x 289 mm.

152 Acerca de los orígenes de la representación del Juicio Final (c. 800 para Occidente, c. 900 para Oriente) puede consultarse el trabajo de Yves CHRISTE, *Judgements Derniers*, Orleáns, Zodiaque, 1999.

153 *Apocalipsis* 20, 11-15 y *Comentario,* libro XII, líneas 10, 55 (de la edición citada).

En el folio 251, el juicio ya se ha consumado: en los estratos superiores, los que se han salvado parecen expresar su dicha tomándose de las manos, sus piernas semidesnudas parecen ejecutar un movimiento de baile. Los estratos intermedios contienen a las almas de los condenados, evidenciándose sus gestos de preocupación y su desconcierto espacial en lo que puede interpretarse como un infierno superior aunque no hay alusiones en el texto, ni en detalles iconográficos.

El registro inferior, jerarquizado por un enmarcamiento cuadriculado, es el infierno definitivo, el lago de fuego y azufre. Las diversas posturas de los condenados desnudos se contraponen a la frontalidad y solemnidad del resto de las figuras e imprimen dinamismo a la escena. Se trata de las almas inmortales y con la apariencia corporal que le asignaran los teólogos de la alta Edad Media, capaces de sufrir el castigo del fuego, sugerido por las líneas rojas y que emergen por la abertura superior, cual entrada al infierno[154].

En esta representación se ha impuesto la nota austera, sintética y conceptual, más acorde con la mesura dada al tratamiento infernal en los textos canónicos. Se ha dejado de lado la frondosa y descriptiva visión de las influencias musulmanas o la apocalíptica apócrifa. Además, esta formulación iconográfica del Juicio Final difiere de las europeas contemporáneas cuyo modelo fue el bizantino (el caso del mosaico de Torcello o los frescos de Sant'Angelo in Formis, de fines del siglo XI) y se adelanta cronológicamente a las representaciones del románico francés.

III 3. En tercer lugar, presentamos el *Beato de Burgo de Osma*[155], copiado por Pedro e ilustrado por Martino, en el monasterio de Sahagún en el año l086. En este caso, la visión que tiene Juan del "anciano de la luz blanca" y la mención de las llaves de la muerte y de los infiernos[156], dará lugar a la representación del infierno en el folio 23 (Fig. 3 y detalle). En la parte superior, el anciano con los siete candelabros, las siete estrellas, la espada que sale de su boca y la enorme llave del abismo prueba contundentemente el poder de Dios en la Tierra y en la ultratumba. Debajo, las siete arcadas y las inscripciones correspondientes refieren el mensaje que Juan debe llevar a las siete iglesias.

En el friso inferior, separado por una guarda de motivos clásicos y en contraste cromático con la escena superior, figura un infierno de características disímiles a los ya analizados. Se representa un concepto netamente atormentador: cuatro demonios ocres –de dos, sólo vemos sus cabezas–, con cuerpos y pectorales bien definidos, torturan a los condenados. Sus enormes cabezas, de

---

[154] Este modelo compositivo del Juicio Final fue elaborado por el iluminador Magio en el *Beato Morgan* (c. 940-950), folios 219v y 220, y se repitió en otros de la misma familia, tal nuestro caso. Consúltese John WILLIAMS, "Historia del códice y sus miniaturas", en *El Beato de San Miguel de Escalada*, Madrid, Casariego, 1991, pp. 11-22.

[155] Burgo de Osma, Archivo de la Catedral, Cod. 1, 166 ff, 360 x 225 mm.

[156] *Apocalipsis* 1, 11-18.

perfil, gran ojo blanco y la pormenorización de sus dientes y bocas abiertas los transforma en devoradores[157]. La cabeza de uno de ellos ha excedido el marco de la miniatura, connotando la posibilidad de mayor profundidad espacial e infernal. Otro se muestra particularmente activo: con su mano empuña una serpiente, con la otra, atrapa a un condenado y, con su boca, devora. Tal vez la presencia de serpientes acosadoras puedan estar invocando el pecado original; el demonio travestido en serpiente y hablando por su boca, hizo "caer" en pecado a la pareja primigenia y, así, consiguió homologarla con su propia caída y condena ultramundana. El fruto del árbol que comió Eva había sido inyectado por Satán con el veneno de la iniquidad, de la lujuria; la misma causa por la que los ángeles rebeldes descendieron a la Tierra. Esta fusión de la tradición de la rebeldía angélica con la historia del Edén (implementada por la apocalíptica apócrifa) instalará la lujuria como el origen del mal en el mundo[158]. No resulta extraño, entonces, que las serpientes satánicas sigan acosando al difunto género humano, antes tentadoras, ahora atormentadoras.

III 4. Nuestro último ejemplo es el *Beato de Santo Domingo de Silos* (c.1091-1109)[159], copiado por Munnio y Dominicio e ilustrado por Petrus en el *scriptorium* del cenobio. Tanto en el monasterio de Sahagún como en el de Silos se estaban viviendo las vicisitudes originadas por el cambio de la liturgia hispana a la romana, situación que impulsará la fuerte presencia de monjes cluniacenses franceses y la consiguiente reticencia de los monjes hispanos. En este contexto conflictivo, la producción de un *Beato* parece implicar un intento de mantenerse en la tradición hispana por medio de estos códices que se venían copiando e ilustrando desde mediados del siglo X; de hecho, la escritura del *Beato de Silos* sigue siendo la visigótica y no la carolina que posteriormente se impondría[160].

Se han incorporado varios folios al comienzo de este *Beato*: partes de un antifonario y una representación del infierno (folio 2; Fig. 4). Ésta última es una de las imágenes más extrañas, no sólo de estos manuscritos sino de toda la miniatura medieval hispana. Es una imagen totalmente original en lo que respecta a la representación infernal de los Beatos precedentes y posteriores, como así también en el contexto artístico occidental en los siglos XI y XII. Las fuentes

---

[157] Diversos monstruos devoradores han aportado las mitologías mediterráneas a los textos bíblicos: *tannîn, râhâb, liwyâtân*. Con respecto de animales devoradores infernales, los mayores aportes provienen de Egipto y de la escatología musulmana. Amplíese con M. DELCOR, *Mito y tradición en la literatura apocalíptica*, Madrid, Cristiandad, 1977, pp. 111-147.

[158] Fusión testimoniada en el *Apocalipsis de Moisés*. Para mayor desarrollo véase FORSYTH, *op. cit.*, pp. 232-235. Para la caída, Kent HIEATT, "Eve as reason in the tradition of allegorical interpretation of the Fall", *Journal of the Warburg and Courtauld Institues*, 43 (1980), 221-226.

[159] London, British Library, Add. MS. 11695, 280 ff, 378 x 235 mm.

[160] YARZA LUACES, *op. cit.*, pp. 218-219 y, del mismo autor, "El diablo en los manuscritos monásticos medievales", en A.A.V.V., *El diablo en el monasterio (VIII Seminario sobre Historia del Monacato. Aguilar de Campóo, 1994)*, Aguilar de Campóo, 1996, pp. 103-99.

iconográficas que venimos manejando tampoco ofrecen las claves para su interpretación.

El espacio infernal se representa enmarcado en un tetralóbulo, cuyos arcos alternan el color rojo y verde y la inscripción silabeada In-fer-n-us, de derecha a izquierda –lo cual implica un movimiento giratorio para completar su lectura–. A su vez, los dos lóbulos rojos (color cálido) enfrentados y que contienen las figuras de los verdosos (color frío) demonios Atimos y Beelzebub están acompañados por la inscripción *ad calore nimium*. Por su parte, la leyenda del lóbulo verde, que contiene al demonio Radamás rojizo, alude a aguas heladas –*ad aguas nivium*–, es decir que se está aludiendo a la alternancia frío-calor como condición punitiva del infierno[161]. La inscripción se comienza a leer desde la cabeza de Barrabás, por lo tanto este demonio y san Miguel quedan de pie y, para completar su lectura, hay que girar el folio por completo ya que la inscripción termina por debajo de los pies del mismo Barrabás. Esta circunstancia, unida a la cadencia de los nombres Barrabás-Radazas, ha llevado a pensar que la miniatura es un pantáculo capaz de irradiar fuerza mágica[162].

En este folio 2, la representación del infierno no está relacionada ni depende de otros temas como en los ejemplos anteriores (Descenso, Juicio Final, anciano revelador), ni está relegada a una parte de la ilustración: toda la miniatura representa el infierno. El espacio es homogéneo, su fondo es de color neutro con manchas ocres, donde figuran las apoyaturas lexicales.

El demonio Barrabás, con cuerpo rojizo y espolones verdes, pies transformados en garras, cabeza llameante, gesto amenazador y boca dentada, con una mano porta un garfio metálico, con la otra trata de inclinar para sí la balanza de Miguel. Esta última figura se ha representado fuera del marco tetralobulado, es el ángel encargado del pesaje de las acciones terrenales de las almas. Se trata de uno de los primeros ejemplos de este tipo de representación en el arte occidental y el primero en la Península[163].

El nombre de Barrabás es citado en el *Evangelio de Mateo*: corresponde al ladrón que fue amnistiado, muriendo Cristo en su lugar. San Isidoro y san Ambrosio aluden a él como el Anticristo y, en los escritos gnósticos, se le asigna carácter demoníaco[164].

Hacia la izquierda, el segundo demonio es Atimos, de menor tamaño, cuerpo azulado con espolones, sexualizado y con una sola pierna. La otra está reempla-

---

[161] Apreciación de Joaquín YARZA LUACES, "El Infierno de Beato de Silos", en *Formas artísticas de lo imaginario*, Barcelona, Anthropos, 1987, pp. 94-118, en particular p. 108.

[162] *Ibidem*, p. 106-107 y señala ciertas semejanzas con diagramas cósmicos de los ofitas construídos a base de círculos; a su vez indica que el diagrama de Silos está medido según el número de oro.

[163] Este motivo es de raigambre egipcia: el dios Annubis balanceaba el corazón del difunto con la pluma que simbolizaba el Maat. Véase Louis RÉAU, *Iconographie de l'art chretienne*, París, Presse Universitaires, 1957, II, 1, p. 733. Evocamos el pesaje en el *Testamento de Abraham*.

[164] Véase Meyer SCHAPIRO, *Estudios sobre el románico*, Madrid, Alianza, 1984, pp. 37-119 y Carl NORDSTROM, "Text and myth in some Beatus miniatures", *Cahiers Archéologiques*, XXVI (1977), 117-136.

zada por unas pinzas de cangrejo, con las que ataca a una pareja recostada en una cama de tres patas. Es evidente que este demonio lascivo (el único figurado con genitales masculinos) es el encargado de castigar el pecado de lujuria: como origen del mal en el mundo –según los relatos apócrifos–, como vicio condenable por la Patrística temprana, la representación del castigo de esta falta ha poblado una y otra vez los tímpanos, capiteles y paneles románicos. En general, la lujuria aparece como un personaje femenino, atormentado por víboras y batracios[165]. La originalidad de nuestro ejemplo radica en que se trata de una pareja lujuriosa, bien que adúltera, sobre el lecho, doblemente castigada por el garfio metálico de Barrabás y el aguijón de Atimos. Con respecto al nombre de este último, el mismo ha sido asociado con Adinus o Adamás, demonio de procedencia gnóstica[166].

El tercer diablo se encuentra en el mismo eje compositivo que el primero y comparte su caracterización, excepto por la particularidad de su cabello moteado: es Radamás. Se ha sugerido que este nombre puede deberse al cruce entre el Adamás gnóstico y el juez infernal griego Radamantis.

El cuarto demonio es Beelzebúh; su nombre aparece registrado en los *Evangelios Sinópticos* y en un relato apócrifo[167]. San Isidoro dice que fue un ídolo filisteo, cuyo apelativo significa "Señor de las moscas", por su inmundicia[168]. Comparte con los otros la ferocidad del rostro pero es el único que porta cuernos.[169].

Estos dos últimos demonios castigan con sus garfios metálicos y con un látigo de tres puntas a la figura del rico (*dives*, en la inscripción que acompaña) que personifica el pecado de avaricia o deseo de riquezas[170], y que ocupa el centro privilegiado de la miniatura. De su cuello pende la bolsa con el dinero acumu-

---

[165] Acerca de este motivo iconográfico y con múltiples ejemplos, véase Anthony WEIR y James JERMAN, *Images of Lust. Sexual carving on medieval churches,* Londres, Batsford LTD, 1993, pp. 58-79.

[166] El enfrentamiento de Jesús con Adamas, en *Pistis Sofia*, en David GERTZ, *Los Evangelios Gnósticos,* Málaga, Sirio, 2004, p. 158.

[167] *Mateo* XII, 24; *Marcos* 3, 22; *Lucas* 11, 15 y 18, en los relatos de exorcismo cuando los fariseos dicen que Jesús lo puede hacer por obra de Beelzebú, el jefe de los demonios. También el *Descenso de Cristo, op. cit*, p. 233, donde se lo identifica con Satanás como heredero del fuego y del tormento, y enemigo de los santos.

[168] *Etimologías*, Madrid, BAC, 1951, VII, cap. XI, 26, p. 204.

[169] El sentido primitivo de los cuernos se relacionaba con la realeza, la fuerza guerrera y la potencia fecundadora; este noble símbolo se devaluó con el cristianismo; se asoció al diablo con animales salvajes, con Pan y los sátiros: los cuernos se convirtieron en el signo por antonomasia del diablo. Véase RUSSELL, *op. cit.,* p. 245 y Máximo IZZI, *Diccionario ilustrado de los monstruos,* Barcelona, José J. de Olañeta, 1996, pp. 123-125.

[170] El mensaje testamentario es clarísimo con respecto al deseo de riqueza: *Carta a Timoteo* 6, 10 –"la raíz de todos los males…"–; en *Mateo* 19, 24, *Marcos* 10, 25 y *Lucas* 18, 25: –"… es más fácil que un camello pase por el ojo de una aguja que un rico entre en el reino de los Cielos"–. La avaricia será considerada pecado capital en el septenario medieval.

lado y sujeta con sus manos dos cornucopias llenas de monedas. A la pena infligida por los demonios se suma la de dos serpientes en la parte superior del cuerpo y dos especies de tortugas que devoran sus pies. Los dos pecados aquí representados, avaricia y lujuria, castigados por separado, también son penalizados por el suplicio común que reza la inscripción ya mencionada, que ahora reproducimos completa: *ad calore nimio transibunt ad aquas nivium ab aquas nivium transibunt ad calore nimium* [171]. Su lectura completa nos obliga a rotar el tetralóbulo y refuerza la idea de que este extraño y original esquema infernal funcionaría como un pantáculo mágico.

Como se ha podido comprobar, hemos debido recurrir a fuentes bíblicas, clásicas y gnósticas para tratar de dilucidar el origen de estas cuatro figuras demoníacas y la particularidad representativa de este esquema infernal; sólo nos resta hacer hincapié en el nivel de conocimiento de aquellos monjes iluminadores de los reinos cristianos peninsulares.

Estos cuatro infiernos castellano-leoneses que hemos analizado nos permiten arribar a las siguientes conclusiones:

a) La gran variedad de fuentes orales y textuales que debieron tener en cuenta los iluminadores a la hora de plasmar sus imágenes infernales.
b) La incidencia que tuvieron los viejos mitos mediterráneos, en particular el viaje ultramundano y la consiguiente posibilidad de visualizar el infierno, su instancia judicial y los tormentos de los condenados.
c) La traducción plástica de dos instancias infernales acorde a las disquisiciones teológicas de la patrística. El manejo de estas fuentes escritas nos hace pensar en una determinada riqueza bibliográfica de los repositorios monacales del norte peninsular, con aportes tempranos de san Toribio y sus monjes en el siglo VI, luego engrosados por los monjes procedentes de La Rioja bajo el liderazgo de san Millán o las contribuciones de nobles y eclesiásticos que buscaron refugio en el norte después del 711.
d) La representación de ideas y personajes de sectas heréticas testimonia la pervivencia de creencias y supersticiones que la Iglesia no pudo erradicar pese a las denostaciones de tantos concilios. La apropiación de motivos del infierno musulmán demuestra que la frontera política administrativa y religiosa con el Islam no impidió la comunicación entre las dos culturas.
e) A todas estas apoyaturas de la imagen infernal hispana entre el último tercio del siglo IX y finales del XI, se debe su riqueza y variedad figurativa, ya que el texto y el comentario apocalíptico al que acompañan corroboran la condena infernal pero no se adentran en su espacio. Los infiernos miniados que hemos presentado son mucho más variados –con pormenorización de

[171] La referencia escriturana es *Job* 24, 19. En el *Apocalipsis de* Pablo, quienes hayan ofendido a viudas, huérfanos y pobres padecen en un apartado infernal de hielo y nieve y, en el abismo inferior, los que negaron la resurrección de Cristo se congelan en la nieve pero no sufren la alternancia calor-frío.

tormentos y agentes demoníacos–, que el genérico "lago de fuego y azufre" que menciona el texto. Lo mismo ocurre con el diablo, citado como la serpiente antigua: las imágenes lo caracterizan como antropoide, con variados rostros, con garras animales, castigado y a la vez torturador, con distintos nombres. La variedad representativa del demonio en estas imágenes y en otras tantas de *Beatos* cronológicamente anteriores, nos lleva a afirmar que la figura demoníaca no fue una creación del románico francés. Asimismo, la riqueza iconográfica, la diversidad representativa de estos infiernos hispanos y las fechas de su producción anteceden a las representaciones transpirenaicas.

En suma, los iluminadores de los *Beatos* hispanos de los irredentos reinos septentrionales crearon unos infiernos que "revelan" un discurso visual más eficiente y convincente que el discurso lexical apocalíptico al que acompañan.

LOS VISIGODOS Y EL PURGATORIO

ARIEL GUIANCE
(CONICET - Universidad Nacional de Córdoba)

Hace ya casi treinta años, Jacques Le Goff introducía en los estudios históricos un tema que habría de causar cierta agitación. Se trataba de la idea –luego célebre– del "nacimiento" del purgatorio, ese espacio particular del más allá que condicionaba la creencia según la cual la suerte de la mayor parte de los cristianos no estaba signada en el momento de su muerte sino que podía modificarse (dentro de ciertos parámetros) en el mundo de ultratumba[1]. De manera categórica, Le Goff insistía en que "la cristiandad se entregó, entre 1150 y 1300, a una gran remodelación cartográfica, lo mismo sobre la tierra que con respecto al más allá"[2]. Aún más detalladamente, agregaba que "el purgatorio hizo su aparición en la encrucijada entre dos ambientes, de 1170 a 1200, tal vez en el decenio 1170-1180, con seguridad durante los diez últimos años del siglo"[3]. El autor identificaba ese nacimiento desde el momento en que el purgatorio comenzó a ser señalado como un lugar preciso del otro mundo, localización que él vinculaba con la aparición del término *purgatorium*. Así, Le Goff se inscribía en cierta corriente de "hipernominalismo histórico" (como algunos la han dado en llamar), área de estudios que relacionaba el surgimiento de determinadas categorías históricas con el paralelo desarrollo de los términos correspondientes. El propio Le Goff era consciente de ello al incluir un apéndice de su obra titulado, precisamente, "*Purgatorium*: historia de una palabra"[4], donde indica que "el hecho esencial [de todo este tema] es la aparición, durante la segunda mitad del siglo XII, junto al adjetivo *purgatorius, a, um*, del sustantivo *purgatorium*"[5].

Tras esta categórica afirmación, las réplicas no se hicieron esperar. Muchos

---

1 Jacques LE GOFF, *El nacimiento del purgatorio*, Madrid, Taurus, 1981 (ed. original francesa del mismo año).

2 *Ibidem*, p. 13.

3 *Ibidem*, p. 194.

4 El mismo aparece en pp. 418-421 de la ed. cit.

5 *Ibidem*, p. 418.

fueron los autores que, a lo largo de los años 80 y 90 del siglo pasado, cuestionaron, desde distintas perspectivas, el carácter excesivamente restringido del análisis de Le Goff –que condicionaba, como vimos, el surgimiento de una noción escatológica a un problema terminológico–. De la misma manera, destacaron el hecho de que el historiador francés olvidaba la larga y rica tradición altomedieval relativa a cierta noción de castigos purificadores en el más allá (la esencia activa del purgatorio, se podría decir)[6]. Cabe advertir, en este último sentido, que Le Goff analiza cuidadosamente dicha tradición pero la describe como parte de las creencias generales sobre el otro mundo, propias de la alta Edad Media (es decir, sin distinguir en ellas la presencia del purgatorio propiamente dicho). Tras estas intervenciones, el debate estaba planteado y, hasta la actualidad, no se ha cerrado del todo. Así, la larga tradición historiográfica de corte lingüístico sigue viendo el asunto como resultado de un problema semiológico, en tanto sus opositores denuncian semejante grado de ponderación del vocabulario como indicador de fenómenos históricos. Se trata, por tanto, de la conocida polémica en torno a la relación entre lenguaje e ideología, relación que constituye uno de los focos centrales de estudio de las modernas historias de las mentalidades, historia cultural e historia intelectual[7].

Sin entrar en un análisis detallado de esta última cuestión (tema que nos alejaría mucho de los objetivos de este trabajo), podría decirse que, sin dudas, el conocimiento histórico depende del lenguaje (oral u escrito). El problema consiste en determinar qué peso se le otorga a ese lenguaje como traductor fiel de las realidades históricas –en particular, las de corte ideológico y mental–. En el caso que nos ocupa (el problema de la configuración geográfica del más allá en la tradición medieval), ¿puede aseverarse que la ausencia de recursos semiológicos específicos es indicio claro de la inexistencia de categorías ideológicas del mismo tenor? Como muchos autores se han preguntado, ¿antes de que surgiera el término *purgatorium* no se creía en este espacio del trasmundo? Nadie duda –como veremos– que, desde temprano, el cristianismo sostuvo la esperanza en cierta modificación del estado del alma tras la muerte. El problema radica en dónde se producía esa supuesta modificación. En otros términos, ¿la geografía del más allá depende de palabras que la definan o de actos y tiempos que la

---

6 Cfr., entre otros, Philippe ARIÈS, "Le Purgatoire et la cosmologie de l'au-delà", *Annales (E.S.C.)*, 1983, 151-57; E. MEGIER, "Deux exemples de «prépurgatoire» chez les historiens. A propos de *La naissance du Purgatoire*, de Jacques Le Goff", *Cahiers de Civilisation Médiévale*, 1985, 45-62; R. P. CROUZEL, "Ciel, Purgatoire et Jugement, Enfer, dans les premières siècles de l'Eglise", en AA.VV., *Le jugement, le ciel et l'enfer dans l'histoire du christianisme. Actes du XIIe recontre d'Histoire religieuse tenue à Fontevraud les 14 et 15 octobre 1988*, Angers, Presses de l'Université d'Angers, 1989, pp. 9-17 (en particular, pp. 12-14, exponiendo las ideas de Orígenes al respecto); Jean-Pierre MASSAUT, "La vision de l'au-delà au Moyen Age. A propos d'un ouvrage récent (Jacques Le Goff, *La naissance du Purgatoire*)", *Le Moyen Age*, 1985, 75-86. Véase también la excelente reseña crítica de esta obra que realizara Peter Dinzelbacher, *Ons Geestelijk erf*, 61 (1986), 278-82.

7 Una visión de conjunto del problema puede verse en Elena HERNÁNDEZ SANDOICA, *Tendencias historiográficas actuales. Escribir la historia, hoy*, Madrid, Akal, 2004, p. 105 y ss.

caractericen? ¿Importa más dónde se podía mejorar la situación del pecador difunto o el hecho de que se mejorara?

Para tratar de responder –al menos, en parte– estos interrogantes, nos ocuparemos de un ámbito y un tiempo históricos que tuvieron particular incidencia en la formulación de la idea del purgatorio medieval. Se trata de la España visigoda, coyuntura que contribuiría a dicha formulación a través de la obra de algunos de sus personajes más destacados. Tanto en la elaboración de un discurso doctrinal (como en el caso de Tajón de Zaragoza, Isidoro de Sevilla o los obispos toledanos Ildefonso y Julián), como en la divulgación de problemas escatológicos (los relatos de Valerio del Bierzo) o a nivel de la liturgia y la canonística, varios son los ejemplos que nos ofrecen qué noción acerca del otro mundo (en general) y de una instancia purgatoria (en particular) tenían los visigodos de los siglos VI y VII. Algunos de esos ejemplos, por cierto, tendrán una especial continuidad a lo largo de los siglos, no sólo en la Península sino en todo el escenario europeo. Corresponde, por tanto, analizar esa tradición discursiva y tratar de responder nuestros interrogantes, dentro del marco de esa vinculación establecida entre lo semiológico y lo histórico que antes apuntamos.

El purgatorio canónico y litúrgico

Comencemos por ver cuál era la posición conjunta y oficial de la Iglesia visigoda en torno a este problema. En efecto –y tal como acabamos de señalar–, la tradición canónica hispana ofrece una serie de ejemplos en los cuales las asambleas eclesiásticas locales sostuvieron –desde fecha temprana– la necesidad de ofrecer oblaciones por los muertos y honrar sus tumbas. De tal manera, cabe suponer que se creía que tales ofrendas o bien tenían algún resultado respecto del alma del difunto o bien servían como consuelo para los vivos. Así, una mención explícita de la misa consagrada a los muertos se encuentra en un canon del II concilio de Braga de 572. En él –y sospechando cierta pervivencia de ideas priscilianistas–, los eclesiásticos amonestaron a "algunos presbíteros [que], por la necedad del error brotado recientemente o también corrompidos por el hedor de la vieja herejía priscilianista, incurren en el audaz atrevimiento de consagrar la oblación en la misa de difuntos (*missa mortuorum*), aun después de haber sumido el vino…" –disponiendo que tal eclesiástico sea inmediatamente privado de su oficio si obró de esa manera[8]–. En la misma asamblea –y como

---

[8] José VIVES (ed.), *Concilios visigóticos e hispano-romanos*, Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1963 (en adelante, citado *Concilios)*, c. X, pp. 84-85: "Placuit ut quia per stultitiam praesumpti nuper erroris aut certe ex veteris Priscillianae adhuc haeresis foetore corruptos cognovimus quosdam praesbyteros in huius praessumtionis audaciam retineri, ut in missa mortuorum etiam post acceptum merum oblationem ausi sunt consecrare…". Cfr. José ORLANDIS y Domingo RAMOS-LISSON, *Historia de los concilios de la España romana y visigoda*, Pamplona, Universidad de Navarra, 1986, pp. 150-159.

parte de los célebres *Capitula Martini*, el conjunto de cánones de concilios antiguos recopilados por Martín de Braga–, se añade que "no está permitido a los cristianos llevar alimento a las tumbas de los difuntos ni ofrecer sacrificios a Dios en honor de los muertos"[9]. Análogamente, se observa que "no está bien que clérigos ignorantes trasladen los oficios y distribuyan los sacramentos en el campo sobre las tumbas sino que se debe ofrecer las misas por los muertos en las basílicas o allí donde están depositadas las reliquias de los mártires"[10]. Las tres citas, como podemos ver, dan testimonio seguro de la existencia de este tipo de misas y de los posibles abusos cometidos en torno a ellas. La segunda mención, si bien puede hacernos pensar en cierta voluntad de limitar estas oblaciones, en realidad lo que trata de impedir es la costumbre de realizar banquetes sobre las tumbas (una segura pervivencia de las antiguas prácticas clásicas) y no niega la validez de la oración por los muertos. Un siglo después, el alcance de estas misas seguía en vigor, a tal punto que se creía que la celebración de las mismas podía causar la muerte de un ser vivo. En efecto, en el XVII concilio de Toledo de 694 se prohíbe taxativamente que se celebren misas destinadas "al descanso de los difuntos" (*pro requie defunctorum*) en nombre de personas vivas, a fin de que "aquél por el cual ha sido ofrecido [tal sacrificio] incurra en trance de muerte y de perdición por la eficacia de la misma sacrosanta oblación"[11]. Como puede verse, los propios eclesiásticos estaban tan convencidos del inmenso valor de la palabra sagrada que hasta sospechaban que ésta podía causar el efecto contrario al esperado. Incluso, se llegaría a incorporar una oración en la liturgia para ser recitada después de las invocaciones por los muertos, subrayando el alcance de su condena[12]. Ahora bien, ninguna de estas menciones alude –explícita o implícitamente– a una esperanza de modificación del alma en el más allá. De hecho, la única referencia que aparece en las actas de los concilios visigodos acerca de una posible "purgación" no atañe a los muertos sino, por el contrario, a los vivos. Se trata del primer canon del V concilio de Toledo de 636, en el cual se ordena que se celebren letanías durante tres días a partir del 13 de diciembre, a fin de que esta práctica "pueda ser, ante los ojos de Dios omnipotente, nuestra

---

9 *Ibidem*, c. LXIX, p. 102: "Non liceat christianis prandia ad defunctorum sepulcra deferre et sacrificia reddere mortuorum Deo".

10 *Ibidem*, c. LXVIII: "Non oportet clericos ignaros et praesumtores super monumenta in campo ministeria portare aut distribuere sacramenta, sed aut in ecclesia aut in basilicas ubi martyrum reliquiae sunt depositae ibi pro defunctis oblationem oferre".

11 *Ibidem*, c. V, p. 531: "…misam pro requie defunctorum promulgatam fallaci voto pro vivis student celebrare hominibus, non ob aliud, nisi ut pro quod [id] ipsum offertur sacrificium ipsius sacrosanti libaminis interventu mortis ac perditionis incurrat periculum…". Cfr. ORLANDIS y RAMOS-LISSON, *op. cit.*, pp. 496-505.

12 Marius FÉROTIN (ed.), *Le Liber Ordinum en usage dans l'Eglise wisigothique et mozarabe d'Espagne du Ve au XIe siècle*, Roma, Edizioni liturgiche, 1996, cols. 331-332 (en adelante, citado *Liber Ordinum*). La oración señala "Maledicta quoque sive que a quolibet in nobis prolata sunt, seu etiam que a nobis in aliis processerunt, nullum nociuilitatis, tam nobis quam illis afferent grauamentum".

expiación (*purgatio*)"[13] –una medida quizás propuesta por el nuevo soberano, Chíntila–. En cambio, una reunión eclesiástica poco posterior, la de Toledo de 675, deja suponer que este tipo de ofrendas litúrgicas quizás podían llegar a tener alguna utilidad en el trasmundo. En efecto, esta última asamblea ordena que "respecto de aquellos que, habiendo recibido la penitencia, parten de esta vida antes de ser reconciliados, aunque existen diversos preceptos acerca de este punto, nosotros tuvimos por bien seguir la sentencia de aquellos que, en gran número, decretaron que la memoria [de tales fallecidos] sea encomendada en las iglesias y se reciba la ofrenda presentada por su alma"[14]. ¿Se trata de una simple voluntad de redimir el nombre de un pecador o una manera de integrarlo a la comunidad religiosa (ya no en esta vida sino en la futura)? Lo único que la cita nos confirma con certeza es, una vez más, que no había dudas acerca de la validez de las misas por los muertos (al punto que servían para modificar una situación riesgosa, como era la de un cristiano fallecido sin reconciliación).

Ante esa ambigüedad de los textos canónicos, intentemos profundizar el tema analizando cuál era el contenido y qué alcance tenían, precisamente, esas misas de difuntos (cuya costumbre, como acabamos de señalar, sí queda bien atestiguada). En tal sentido, deberíamos recordar que este conjunto de "ritos de asistencia a los moribundos, exequias y sepelio" constituye "una de las más extensas colecciones del ritual hispánico" y "una de las partes más características" del mismo[15]. En efecto, el *Liber Ordinum* visigodo alude largamente al tema, apuntando cierta idea escatológica destinada a ayudar al alma en el más allá. Así, en primer término, reconoce un sitio de castigo (indudablemente, el infierno) y otro de regocijo. Por ello, ruega a Dios que el alma del muerto sea llevada "del ámbito del ardor al lugar de las luces y el refrigerio, al seno de Abraham nuestro padre"[16]. De tal manera, se introduce uno de los espacios más confusos del más allá, una suerte de estadio de bienaventuranza, previo al Juicio final, que luego terminará asimilándose al paraíso[17]. Junto con ello, la oración pide a Dios que perdone los errores de estos difuntos, "purgue" sus negligencias (*negligentias purga*), ignore las culpas y absuelva todos los pecados. En todos los casos, la

---

[13] *Concilios*, p. 227: "...ipsa consuetudo surgat qua possit ante omnipotentis nostra esset purgatio".

[14] *Ibidem*, c. XII, p. 365: "De his autem qui accepta poenitentia antequam reconcilientur diversitas praeceptorum de hoc capitulo habeatur, eorum tamen nos sententiam placuit sequi, qui multiplices numero de huiusmodi humanius decreverunt, ut et memoriam talium in ecclesiis conmendetur et oblatio pro eorum dedicata spiritibus accipiatur". Como señalan ORLANDIS y RAMOS-LISSON, el concilio incorporaba, a través de esta medida, una decretal del papa León Magno –*op. cit.* , p. 389–.

[15] Jordi PINELL, *Liturgia hispánica*, Barcelona, Centre de pastoral litúrgica, 1998, p. 258.

[16] *Liber Ordinum*, col. 134: "Transfer eum [i.e., el muerto] de loco ardoris in locum lucis et refrigerii, in sinu Abrahe patris nostri...".

[17] Para el tema del seno de Abraham en la tradición cristiana, véase Joseph NTEDIKA, *L'évocation de l'au-delà dans la prière pour les morts. Étude de patristique et de liturgie latines (IVe-VIIIe s.)*, Lovaina-París, Nauwelaerts, 1971, p. 136 y ss.

Iglesia no deja lugar a dudas respecto de la eficacia de la oración a favor de los muertos: "acepta, clemente Señor, nuestras oraciones por el difunto"[18]; "Te ofrecemos, Señor, este sacrificio por los pecados de quienes piadosamente se han dormido"[19]. En este último fragmento, como bien señalara Ntedika, la oración recoge una cita de II Macabeos 12, 43-45, un pasaje célebre en lo que atañe a la evolución de la idea de purgatorio y que fuera utilizado, entre otros, por san Agustín como "argumento a favor de la eficacia de la oración para los muertos y de la remisión de los pecados en el más allá"[20]. Los ruegos a Dios se repiten en términos semejantes: que los difuntos sean liberados de "las penas del Tártaro"[21], que la muerte no suponga el fin de la vida sino su transformación (en algo mejor, claro está)[22], que los fallecidos descansen en el "locum refrigerii"[23], que duerman en paz[24], que les sean abiertas las puertas del paraíso[25].

Ahora bien, no caben dudas de que todo este conjunto de invocaciones hace hincapié en el tema de la gracia divina y la remisión de los pecados por voluntad de Dios. En tal sentido, la liturgia local insiste, al igual que las restantes liturgias contemporáneas, en la clemencia que se espera del Señor. Como bien señalara Peter Brown, esta actitud tiene un estrecho paralelo con la piedad que se esperaba del emperador romano –o de sus funcionarios– para con los acusados de diversos delitos. De hecho, "*clementia* era una prerrogativa imperial esencial, ya que el acto de perdón era una suspensión impresionante, por parte de un emperador romano, de un poder ilimitado de hacer el mal"[26]. Ahora bien, el

---

18 *Liber Ordinum*, col. 116.

19 *Ibidem*, col. 415: "Offerimus Tibi, Domine, sacrificium pro peccatis eorum, qui cum pietate dormitionem acceperunt: ut obtimam habeant repositam apud te gratiam, Alleluia". Cfr. cols. 145, 416, 424, 425.

20 NTEDIKA, *op. cit.*, pp. 129-130. El pasaje de Macabeos señala "El valeroso Judas recomendó a la multitud que se mantuvieran limpios de pecado, a la vista de lo sucedido por el pecado de los que habían sucumbido. Después de haber reunido entre sus hombres cerca de 2.000 dracmas, las mandó a Jerusalén para ofrecer un sacrificio por el pecado, obrando muy hermosa y noblemente, pensando en la resurrección. Pues de no esperar que los soldados caídos resucitarían, habría sido superfluo y necio rogar por los muertos; mas si consideraba que una magnífica recompensa está reservada a los que duermen piadosamente, era un pensamiento santo y piadoso. Por eso mandó hacer este sacrificio expiatorio en favor de los muertos, para que quedaran liberados del pecado". El fragmento fue comentado por san AGUSTIN en su *De natura et origine animae*, lib. II, caps. 11-15 –ed. de Victorino Capanga en *Obras completas de san Agustín. III.-Obras filosóficas*, Madrid, Biblioteca de autores cristianos, 1982, pp. 752-757–.

21 *Liber Ordinum*, col. 401.

22 *Ibidem*, col. 421.

23 *Ibidem*, col. 241.

24 *Ibidem*.

25 *Ibidem*, col. 111. Cfr. cols. 147 –para las vírgenes difuntas–, 138 –los niños– y 411 –los prebíteros–.

26 Peter BROWN, "Vers la naissance du purgatoire. Amnistie et pénitence dans le christianisme occidental de l'Antiquité tardive au Haut Moyen Age", *Annales (H.S.S.)*, 1997, 1247-1261 (la cita en p. 1251). El texto fue luego publicado en inglés con el título "The Decline of God. Amnesty, Penance,

problema se presenta, en cambio, a la hora de analizar la posible expiación individual de dichas faltas. En este sentido, Ntedika sugiere que la mencionada liturgia visigoda y mozárabe se mantuvo (como en el caso anterior, al igual que la galicana y la romana) atada a una concepción que sólo creía que el alma podía redimirse o purificarse en el más allá, de manera exclusiva, gracias a esa actitud divina. Por tanto, tal purificación o remisión "no comportaban, al menos explícitamente, una eventual expiación [...] después de la muerte"[27]. Sin embargo, los pasajes del *Liber Ordinum* que aluden a estas nociones son sumamente ambiguos. Por otro lado, esa insistencia que el texto manifiesta en que el alma pueda sortear las penas que se aplicarían inmediatamente después de la muerte, ¿no aludiría a dicha expiación? Por ejemplo, un fragmento de la invocación por el difunto suplica a Dios que éste, "protegido por la escolta del ejército angélico, atraviese ileso la funesta cárcel de penas *vengadoras* (*ultricium*) y alcance seguro el paraíso"[28]. En otro caso, se pide que el alma, "colocada en el seno de Abraham, pasando a través del fuego y del agua, aguarde juntamente con los santos la futura resurrección"[29]. Es cierto –como dice Ntedika– que la oración no solicita "el fin de una purificación sino la propia salvación eterna" pero ¿esa salvación no supone un acto previo de purificación? De hecho, el texto menciona explícitamente un lugar de penas vengadoras que el alma debería recorrer. Junto a todo esto, en otros ejemplos se ruega que los muertos ignoren el espacio de la "noche horrenda" y lleguen al paraíso, a fin de que "sean liberados de todas las señales de pecado"[30]. En especial, se solicita que ellos sean lavados en la fuente de la luz (*in fontem luminis uestem lauet*), permitiendo su ingreso al mundo divino. También se reclama que el difunto escape de las cárceles inferiores y transite (*pertransiens*) hacia la patria celestial[31]. En una tercera oración, aún más explícita, se pide que los muertos sean "purgados" –en el sentido de liberados– en la fuente de la regeneración (*regenerationis fonte purgatos*)[32] y

---

and the Afterlife from Late Antiquity to the Middle Ages", en Caroline Walker BYNUM y Paul FREEDMAN (eds.), *Last Things. Death and the Apocalypse in the Middle Ages*, Filadelfia, University of Pennsylvania Press, 2000, pp. 39-59.

27 NTEDIKA, *op. cit.*, p. 132.

28 *Liber Ordinum*, col. 395: "Obsecramus, piisime Pater, ut famulum tuum Illum, quem superni fontis genitalis abluit unda, edax non audeat contingere flamma: et quem Unigeniti tui cruor redemit effusus, non sinatur uermis uorare perpetuus. Angelici agnimis deductione protectus, *feralia ultricium* penarum ergastula transgrediatur inlesus, et paradisi tui potiatur suauitate securus". El subrayado es mío.

29 *Ibidem*, col. 395: "conlocata in sinu Abrahe, in refrigerium per ignem et aquam transiens, cum sanctis tuis spem future resurrectionis expectet".

30 *Ibidem*, col. 116: "nudetur maculis omnium delictorum". Cfr. NTEDIKA, *op. cit.*, p. 131 –quien la presenta como una fórmula "interesante de señalar" pero mantiene su opinión sobre la rendención–.

31 *Ibidem*, col. 402: "Ut inferorum carceres/ Et claustra queque horrentia/ Petransiens in ethera/ Celi fruatur patria".

32 *Ibidem*, col. 422. La expresión se encuentra en la "Missa generalis defunctorum".

sumados al conjunto de los elegidos. Este último fragmento, por cierto, es particularmente interesante ya que determinados autores antiguos adjudicaron su autoría a alguno de los siguientes obispos toledanos: Ildefonso, Eugenio II y Julián[33]. Si bien es cierto que todos estos pasajes son ambiguos en lo que atañe a la idea de modificación de la situación del difunto, no me parece que esa ambigüedad suponga tácitamente que, "para la liturgia española, la purificación de las manchas del alma no significa otra cosa sino la remisión de los pecados"[34]. Por lo demás –y en sentido contrario al que acabamos de apuntar– eso determinaría que no hay influencia alguna del pensamiento patrístico de la época en el contexto litúrgico (lo que, al menos, puede ser objetable)[35]. Lo que sí resulta más probable es que esa modificación de la situación del alma no parecía depender tanto de las oraciones de los vivos –como bien señala Mattoso[36]– como de la situación individual del pecador frente a Dios. En otras palabras, no cabe duda de que la remisión de las faltas por parte del Señor era el concepto motor de todo este discurso pero ello, repito, no implica automáticamente que se deba dejar de lado una probable noción de "purgación" individual. ¿Se ruega por los muertos sólo para solicitar el perdón divino o para ayudarlos en su recorrido por el más allá? Como puede verse, la situación es lo suficientemente ambigua como para no inclinarse (a la manera de Ntedika) hacia una solución única. Por lo pronto (y en esto sí coincido con el citado especialista), la liturgia visigoda entiende que todo este tipo de castigos se comienza a sentir desde el mismo momento de la muerte "y no sólo después del juicio final"[37]. Por otro lado, quizás esa relativa ausencia de alusiones a la posibilidad de una salvación en el otro mundo responda al hecho de que la liturgia visigoda hizo más hincapié en la obligación de ingresar al más allá habiéndose salvado previamente en éste. Dejemos de lado, por el momento, esta cuestión –sobre la cual volveremos–. Tratemos ahora de ahondar en otros tipos de fuentes para cotejar si existe en ellas esta misma ambigüedad que manifiesta el discurso litúrgico acerca del tema que nos ocupa o si hay una noción clara de purgación individual dentro del pensamiento visigodo.

---

[33] Así lo indica Elipando de Toledo, a fines del siglo VIII, en su carta a Albino –ed. de Juan GIL en *Corpus scriptorum muzarabicorum*, Madrid, CSIC, 1973, t. I, p. 102–. Cfr. la misiva dirigida por los obispos hispanos a sus pares franceses, contenida en el concilio de Francfort de 793-794 –*Monumenta Germania Historica. Concilia*, 2, p. 113–.

[34] NTEDIKA, *op. cit.*, p. 132.

[35] Así lo sostiene el mismo NTEDIKA al señalar que "esta concepción [la del purgatorio] no pasará a las fórmulas de la liturgia funeraria [tanto en la Península Ibérica como en otros lugares]" –*op. cit.*, p. 135–.

[36] José MATTOSO, "O culto dos mortos na Península ibérica (séculos VII a XI)", *Lusitania sacra*, 4 (1992), 13-38 (la referencia en p. 22). El mismo autor indica que esta capacidad transformadora de las oraciones recién surge, en el *Liber Ordinum*, en fórmulas posteriores al siglo X. Sin embargo, este cambio tampoco parece corresponder a lo que se advierte en los diplomas de la época, donde se manifiesta que, tras la muerte, "no hay lugar para el mérito ni para el arrepentimiento".

[37] *Ibidem*, p. 134. Las referencias del *Liber Ordinum* en este sentido son múltiples –cols. 13, 120, 125, 213, 395, 422, 427, etc.–.

El purgatorio en la literatura de viajes al más allá

Las posibles huellas del purgatorio (o de una idea de purgación en el más allá) también pueden apreciarse en un tipo de literatura particular, que gozó de gran estima en la Edad Media –al menos, hasta los siglos XIII-XIV–: los relatos de viajes al otro mundo[38]. En este sentido, la imagen más significativa de una posible remisión de los pecados tras la muerte nos la brinda un breve texto de san Valerio del Bierzo, compuesto hacia el último cuarto del siglo VII e incluido en la famosa compilación hagiográfica realizada por el propio santo[39]. La narración cuenta la historia de un monje, Bonelo, que es transportado en estado de éxtasis (*in extasi raptus*) al más allá en dos oportunidades[40]. En el primero de esos viajes, Bonelo observa una construcción de oro, perlas y piedras preciosas, espacio que describe como "maravilloso", "un astro de luz incomparable por el fulgor rutilante del oro". En esas circunstancias, un ángel (que acompaña a Bonelo en esta travesía) le señala que, de perseverar en su buena conducta, en el futuro estaría destinado a ese ámbito. Tras ello, el protagonista se despierta y, en los días siguientes, obra contrariamente a lo esperado. Por tal motivo, será partícipe de una segunda visión, donde es "precipitado por un ángel maligno en un abismo que no tenía entrada de pozo, sino que era como un pináculo o tierra cortada a pico"[41]. En esa caída, nuestro protagonista quedó "sujeto por el pie al enganchar[se] en el borde de un pequeño escalón en un amplio salidizo de aquella pared"[42]. Cuando creyó que ese descenso había acabado, Bonelo escuchó una voz que dijo "Que siga cayendo" y, por segunda vez, quedó colgado "en un reborde algo más ancho que el anterior"[43]. En este nuevo escalón, el monje se encontró con un mendigo, al que reconoció por haberle dado comida en alguna oportunidad. Este hombre "rogó por mí a aquellos inicuos y crueles ejecutores que me conducían para que me concedieran allí mismo un pequeño espacio"[44]. Pese a la

---

[38] En estas páginas retomo algunas de las conclusiones que expuse en mi libro *Los discursos sobre la muerte en la Castilla medieval (siglos VII-XV)*, Valladolid, Junta de Castilla y León, 1998, pp. 218-221 –al que remito para mayores elementos acerca del tema–.

[39] Para una consideración sobre la obra de Valerio remito a los trabajos de Ursicino DOMINGUEZ del VAL, *Historia de la antigua literatura latina hispano-cristiana*, Madrid, Fundación universitaria española, 1998, t. IV, pp. 345-387 (el relato que nos ocupará en p. 370); la introducción de Renan Frighetto a VALERIO del BIERZO, *Autobiografía*, Noia, Toxosoutos, 2006 y Manuel DÍAZ y DÍAZ, *Valerio del Bierzo. Su persona. Su obra*, León, Caja España de inversiones-Archivo histórico diocesano de León, 2006.

[40] Sigo la ed. de Manuel DIAZ y DIAZ, *Visiones del más allá en Galicia durante la Alta Edad Media*, Santiago de Compostela, Bibliófilos gallegos, 1985, pp. 52-57. Recientemente, el mismo Díaz y Díaz ha reeditado el relato en su *Valerio del Bierzo* (cit. en nota anterior), pp. 210-217.

[41] *Ibidem*, p. 55: "in extasi raptus ab angelo maligno et pricipitatus sum in abissum, in quo non erat putei introitus sed sicut pinnaculum aut abscisa terra deorsum".

[42] *Ibidem*: "pede inherente in modici gradi retinaculo in eiusdem procerrimo parietis latere resteti".

[43] *Ibidem*: "resteti secundo in ampliori aliquantulum grado".

[44] *Ibidem*: "Ipse rogauit pro me iniquos et crudeles exequutores qui me ducebant ut mici uel modi-

súplica, la voz celestial volvió a ordenar que Bonelo siguiera cayendo "y, precipitándome por tercera vez, descendí una altura enorme, doble que la anterior, hasta llegar a lo profundo del infierno"[45]. Sin embargo, ese lugar (al que, como acabamos de ver, se lo describe como "lo profundo del infierno") tampoco sería el ámbito más hondo ya que, en otro pasaje, Bonelo señala que "luego me condujeron todavía más abajo, al borde del mar de fuego, y me mostraron la parte inferior del pozo del abismo, que es la más grave y la más dura de todas las penas"[46]. En esas circunstancias (y en tanto nuestro religioso no se atrevía a mirar hacia lo profundo), surgieron unos arqueros que comenzaron a dispararle "pero sentía sus flechas casi como gotas de agua fría" (*sagittas uero eorum quasi guttas aque frigide sentiebam*). El relato termina cuando, en medio de esa escena, el protagonista se siente arrancado del lugar y devuelto a su cuerpo.

En toda la narración, la gradación de espacios ha sido bien marcada: el ámbito de castigo (ya que, indudablemente, no se trata del paraíso) cuenta con una serie de estadios intermedios. Por lo demás, ese mismo espacio presenta una axialidad vertical definida. Esta última circunstancia –como señalara Carozzi– responde perfectamente a la mentalidad del autor del texto, un hombre habituado al hábitat montañoso, donde los límites entre los diversos entornos se caracterizan más por ofrecer barreras sólidas que por cursos de agua, por ejemplo[47]. En esa marcha hacia lo profundo, una primera saliente no alcanza a detener la caída del condenado y tampoco lo consigue una segunda. Es más, el mendigo de la narración ruega que le otorguen a Bonelo un "modicum spatium" junto a él. No caben dudas de que este pobre también es un difunto castigado pero su culpa no sería tan grande, ya que ha conseguido permanecer allí y evitar su hundimiento. Por último, el Diablo está en lo profundo del Infierno, pero *no en lo más hondo* (que Bonelo sólo divisa y que no llega a recorrer).

Si seguimos el relato, en suma, Valerio ha señalado un escalonamiento de espacios infernales en los que, a juicio del mismo Carozzi, el piso superior debería encerrar a quienes, en el momento del Juicio Final, "serían perdonados y el pozo inferior [albergaría a] los castigados definitivos"[48]. Si bien es cierto que el texto no explicita que quienes se encontraban en tales pisos superiores (el mendigo, en concreto) estaban allí "purgando" su pena, parecería que el hecho de disfrutar de un ámbito más placentero dentro del contexto sugiere que su cas-

---

cum spatium ibidem largirentur". Como señala Díaz y Díaz, "el mendigo no comprende que Bonelo no ha sido condenado al infierno sino que se trata solamente de una visión educativa" –*Valerio del Bierzo*, nota 51 de p. 215–.

45 *Ibidem*: "Et tertio precipitatus descendi dupla proceritate altitudinis quousque peruenirem in profundum inferni…".

46 *Ibidem*, p. 57: "Posthec autem perduxerunt me inferius iuxta illum marem igneum et ostenderunt mici inferiorem puteum abissi, qui est gravior atque crudelior omnium penarum".

47 Claude CAROZZI, *Le voyage de l'âme dans l'au-delà d'après la littérature latine (Ve-XIIe siècle)*, Roma, Ecole française de Rome, 1994, p. 77.

48 *Ibidem*, p. 89.

tigo era de un rango menor. También podría pensarse (como veremos lo indicará san Julián de Toledo) que esos pecadores –es decir, aquellos que no cayeron en lo más profundo– podían acceder a los estratos superiores conforme "expiaban" sus faltas. Por último, la imagen de las flechas que Bonelo sentía como gotas de agua fría, si bien es confusa, quizás aluda al Salmo 10, 2 –"...mira que ya los pecadores sus arcos tensan, ya ajustan a la cuerda su saeta a fin de disparar desde lo oscuro a los que son de corazón sincero..."–. También es posible –a juicio de Díaz y Díaz[49]– que recuerden el pasaje de Lázaro y el rico epulón, otro episodio bíblico de gran resonancia para el tema del purgatorio en la Edad Media. En dicho pasaje, el segundo le pide a Dios que le envíe al mendigo Lázaro, a fin de que, "mojando la punta de su dedo en agua, me refresque la lengua, pues me abraso en estas llamas (Lc. 17, 24)". De tal manera, probablemente todo ello indique que, aun pecador, Bonelo tenía una posibilidad de salvación cierta.

En suma, pese a la simbología narrativa, Valerio ha expresado sin dudas el hecho de que el ámbito infernal no es único y coherente sino que cuenta con categorías definidas. Por lo mismo, no todos los pecadores que se encuentran en él padecen análogo tipo de castigos. Ahora bien, el problema radica, una vez más, en establecer si había una posibilidad cierta de mejorar la situación del alma en el más allá (esto es, poder escapar de esos mismos castigos) o bien si dicha gradación infernal sólo atiende a grupos establecidos de condenados que esperan el Juicio final (como quiere Carozzi). Indudablemente, el texto es confuso en este sentido (tampoco estaba pensado como patrón teológico sino como un relato para conmover a los oyentes, anticipándoles su futuro de ultratumba acorde su proceder terreno). No obstante, quizás una posible solución podamos hallarla en la figura del mendigo. En efecto, éste se ofrece como testimonio de que una buena acción realizada en vida podía servir para atenuar la pena en el trasmundo. De la misma manera, también es claro que este tipo de comportamiento no tenía valor si no iba "acompañado de una verdadera conversión y de una penitencia que aseguren una vida perfecta"[50]. Lo que vuelve a estar dudoso es si tales actos piadosos mejoraban en algún momento la situación del alma en el más allá. La duda, en verdad, no debe sorprendernos: como señalamos antes, estamos ante una narración destinada a promover una actitud religiosa y devota en este mundo, no de un relato que busque mitigar las angustias de los fieles respecto de sus difuntos queridos. Por tanto, que no exista una posición clara respecto del tema que nos ocupa no implica forzosamente que se ignorara una posible modificación de la situación individual tras la muerte. En otras palabras, se trata de no olvidar el tipo de recurso documental que analizamos, evitando sacar conclusiones que pueden resultar contradictorias en el contexto de la época.

---

[49] DIAZ y DIAZ, *Visiones*..., nota 69 de p. 56.

[50] DIAZ y DIAZ, *Visiones*..., p. 39.

La construcción doctrinal del purgatorio

Si la liturgia y las narraciones de viajes al más allá resultan, cuando menos, dudosas a la hora de demostrar la creencia en esa posibilidad de "purgación" del difunto, la literatura doctrinal elaborada desde fines del siglo IV marchó decididamente (como sus pares de otras regiones del mundo mediterráneo) a una afirmación clara de dicha creencia. Precisamente, a fines de ese siglo, el poeta Aurelio Prudencio componía, en la Península Ibérica, una obra dirigida contra el dualismo marcionita, la *Hamartigenia* (esto es, origen del pecado). Tal obra culmina con una larga invocación del autor dirigida a Dios, en la cual ruega por su propia alma el día de su muerte. Así, manifiesta que su deseo es no caer "en los profundos hornos". No obstante, dada su naturaleza pecadora, admite que "el triste fuego me devore en las cavernas del Averno, puesto que así lo exigen los pecados de mi cuerpo. Pero que los lentos fuegos exhalen, al menos, vapores mitigados y que el calor se torne tibio languideciendo sus hervores. Llenen de gloria a los otros la luz inmensa y sus sienes ceñidas de coronas; a mí me abrase con clemencia un tormento soportable"[51]. La expresión, como se puede ver, ya vislumbra la idea de un castigo diferencial (en la medida en que habla de un "tormento soportable"), traducido en una sucesión de imágenes sensoriales –los vapores mitigados, el calor tibio, el lento fuego etc.–. Como en el caso de los textos litúrgicos y las caracterizaciones de Valerio, Prudencio se manifiesta acorde al pensamiento de su época y vuelve a afirmar la fe en la clemencia divina para con los pecadores muertos (*clementer*, señala el pasaje). Una vez más, tal clemencia recuerda la relación que apuntaba Peter Brown respecto del modelo del emperador romano –a quien, por otro lado, Prudencio sirvió como gobernador y, luego, como alto funcionario[52]–. Junto a ello, se prosigue esa línea de espiritualidad que admite un castigo o una recompensa inmediata tras la muerte (sin diferenciar el tipo de retribución que de se gozará tras el Juicio final). Así lo indica el poeta al decir que "las almas [de los fallecidos] siempre tienen el mismo aspecto y para ellas existe el mismo color del aire, a la izquierda o a la derecha conforme el conjunto de méritos de cada una. El tiempo cambiable no trastorna o varía las suertes de una u otra; como quiera que sea su destino, es éste para un período largo y eterno; un mismo curso hace rodar sus siglos para ellas"[53]. La imagen tiene su probable fundamento en la opinión de Tertuliano,

---

[51] AURELIO PRUDENCIO, *Amartigenia*, vv. 961-966 –ed. de Alfonso Ortega e Isidoro Rodríguez, *Obras completas de Aurelio Prudencio*, Madrid, Biblioteca de autores cristianos, 1981, p. 302 (sigo la traducción propuesta por estos editores)–: "Esto cauernoso, quia sic pro labe necesse est/ corporea, tristis me sorbeat ignis Auerno./ Saltem mitificos incedia lenta uapores/ exhalent aestuque calor languente tepescat./ Lux inmensa alios et tempora uincta coronis/ glorificent, me poena leuis clementer adurat". Para la imagen del infierno como una caverna, véase Michael ROBERTS, *Poetry and the Cult of the Martyrs. The* Liber Peristephanon *of Prudentius*, Ann Arbor, University of Michigan Press, 1996, pp. 82-83.

[52] Cfr. BROWN, *op. cit.*, p. 1253.

[53] *Ibidem*, vv. 887-891, p. 298 de la ed. cit.: "Vna animas Semper facies habet et color unus/ aëris,

para quien las almas –separadas de sus cuerpos– también soportan los castigos o las recompensas divinas inmediatamente tras la muerte. De hecho, toda alma ha llevado a cabo “actos propios a ella, de los que debe rendir cuentas y, en los hechos que ha cometido en común con el cuerpo, ella es la principal responsable porque a ella pertenece la iniciativa”[54]. En medio de esa eternidad, no obstante, hay momentos de alivio: “los espíritus criminales también tienen anualmente, en la laguna Estigia, suspensión de penas en aquella famosa noche en que Dios santo volvió del Aqueronte al mundo de los vivos… Marchito queda el infierno con sus blandas penas y, libre del fuego, salta de gozo el pueblo de las sombras en la soledad de su prisión, ni hierven ya las corrientes de los ríos en perenne azufre”[55]. Como en el caso anterior, el pasaje quizás derive del mismo Tertuliano, quien sostenía que todos los difuntos descendían al infierno –entendido igualmente como una prisión– y, una vez allí, recibían los castigos diferenciados a los que antes aludimos[56]. También puede haber incidido en Prudencio un escrito apócrifo, la *Visio Pauli*, según el cual las almas “eran aliviadas de sus penas desde el sábado a la noche hasta el lunes a la mañana, gracias a la intercesión de los santos y a los sufragios de los vivos”[57].

Tras la huella de Prudencio, varios fueron los escritores patrísticos visigodos que se ocuparon del asunto. Entre ellos se cuentan Isidoro de Sevilla, Ildefonso de Toledo, Tajón de Zaragoza y, sobre todo, Julián de Toledo[58]. El primero hace alusión a las penas purgatorias en varios de sus escritos. Por lo pronto, dejemos de lado su noción de *purgatio* vinculada al proceso judicial (acepción en la cual retoma el derecho romano, señalando que corresponde a la instancia en que se admite la autoría de un acto pero se niega la existencia de culpabilidad)[59]. Den-

---

ut cuique est meritorum summa, sinistri/ seu dextri. Alternas nec commutabile tempus/ conuertit uariatque uices; longum atque perenne est/ quidquid id est, unus uoluit sua saecula cursus”.

54 A. MICHEL, “Purgatoire”, en A. VACANT y E. MANGENOT (eds.), *Dictionnaire de Théologie catholique*, París, Letouzey et ané, 1915, t. XIII, col. 1215. Cfr. LE GOFF, *op. cit.*, p. 62 y ss. –quien diferencia las ideas de Tertuliano respecto de la concepción medieval del purgatorio–. Véase el *De anima* de Tertuliano –PL, 2, col. 751–.

55 PRUDENCIO, *Cathemerinon*, V, vv. 125-129 y 133-136, p. 68 de la ed. cit.: “Sunt et spiritibus saepe nocentibus/ poenarum celebres sub Styge feriae/ illa nocte sacer qua rediit deus/ stagnis ad superos ex Acheruntícis… Marcent suppliciis tartara mitibus/ exultatque sui carceris otio/ umbrarum populus liber ab ignibus/ nec feruent solito flumina sulpure”. La simbología del infierno como prisión –otro recurso literario de Prudencio– también ha sido analizada por ROBERTS, *op. cit.*, pp. 84-85.

56 Cfr. MICHEL, *op. cit.*, cols. 1213-1214.

57 NTEDIKA, *op. cit.*, p. 95. Se trata de un texto probablemente redactado en Egipto en el siglo III, luego difundido en Occidente –cfr. *ibidem*, pp. 55-59–.

58 A excepción de Ildefonso, los restantes fueron considerados por LE GOFF en su obra, pp. 115-117.

59 ISIDORO de SEVILLA, *Etimologías*, II, 5, 2 y 8 –ed. de José Oroz Reta y Manuel A. Marcos-Casquero, Madrid, Biblioteca de autores cristianos, 1993, t. I, p. 366–: “Status autem causarum sunt duo: rationalis et legalis […] De consessione, purgatio et deprecatio […]. Purgatio est, cum factum quidem conceditur, sed culpa removetur”.

tro del marco teológico, en cambio, Isidoro va más allá de lo esbozado por Prudencio y afirma decididamente que "ofrecer el sacrificio por el descanso de los fieles difuntos y orar por ellos –ya que ésta es la costumbre común en todo el mundo–, creemos que fue una práctica instituida por los Apóstoles. Es lo que, en todas partes, sostiene la Iglesia católica. Porque si no creyese que a los fieles difuntos se le perdonan los pecados, ni por sus almas daría limosnas ni ofrecería el sacrificio a Dios"[60]. Análogamente, señala de manera expresa: "Cuando el Señor dice: *El que pecare contra el Espíritu Santo no será perdonado ni en este siglo ni en el futuro* (Mt., 12, 32), da a entender que, a algunos, allá les serán perdonados los pecados, por lo que quedarán limpios con cierto fuego purgatorio"[61]. Con todo ello, san Isidoro se hace eco de la idea agustiniana que diferenciara un "fuego purificador distinto del fuego del Juicio final", separando de alguna manera "la pena y la naturaleza de la pena"[62]. En otro pasaje, el mismo san Isidoro vuelve a argumentar sobre el valor que tienen las ofrendas de los vivos destinadas a los difuntos, reproduciendo igualmente la caracterización agustiniana sobre los distintos tipos de pecadores: tales ofrendas "para los que fueron muy buenos se convierten en acciones de gracias, para los que no fueron del todo malos se ofrecen como sufragios; para los muy malos, aunque no haya posibilidad de ayudarlos, sirven de consuelo para los vivos"[63]. Ahora bien, a

---

60 ISIDORO de SEVILLA, *De ecclesiasticis officiis*, I, 18, 11 –ed. de C. W. Lawson, Turnhout, Brepols, 1989 (Corpus Christianorum. Series Latina, 113)–: "Sacrificium pro defunctorum fidelium requie offerre uel pro eis orare, quia per totum hoc orbem custoditur, credimus quod ab ipsis apostolis traditum sit; hoc enim ubique catholica tenet ecclesia. Quae nisi crederet fidelibus defunctis dimitti peccata, non pro eorum spiritibus uel elymosinam faceret uel sacrificium deo offerret". Se trata de una obra escrita en los primeros años del siglo VII, destinada a la educación católica y a brindar ciertos principios de liturgia. Véase Ursicino DOMINGUEZ de VAL, *Historia de la antigua literatura latina hispano-cristiana. III.-San Isidoro de Sevilla*, Madrid, Fundación universitaria española, 1998, pp. 95-97.

61 *Ibidem*, 12: "Nam et cum dominus dicit: Qui peccauerit in spiritum sanctum non remittetur ei neque in hoc saeculo neque in futuro, demonstrat quibusdam illuc dimittenda peccata et quodam purgatorio igne purganda".

62 A. MICHEL, "Feu du purgatoire", en VACANT y MANGENOT (eds.), *op. cit.*, t. V/2, cols. 2258-2259. Cfr. las observaciones de NTEDIKA, *op. cit.*, pp. 94-95 respecto a estas apreciaciones de Michel. El mismo NTEDIKA, en su trabajo *L'évolution de la doctrine du Purgatoire chez Saint Augustin* –texto que, desafortunamente, aún no he podido consultar– ha indicado el cambio operado en el pensamiento de Agustín en torno a este asunto después de 413, como una reacción a las ideas laxistas misericordiosas y la influencia de Orígenes. Cfr. LE GOFF, *op. cit.*, p. 86 y ss.

63 *Ibidem*, 13: "Nam pro ualde bonis gratiarum actiones sunt; pro non ualde malis propitiationes sunt; pro ualde malis, etiam si nulla sunt adiumenta mortuorum, qualescumque uiuorum consolationes sunt; quibus autem prosunt, aut ad hoc prosunt ut sit plena remissio aut certe ut tolerabilior fiat ipsa damnatio". Cfr. san AGUSTÍN, *Enchiridion*, cap. CX –ed. de Andrés Centeno en *Obras completas de san Agustín. IV.-Obras apologéticas*, Madrid, Biblioteca de autores cristianos, 1975, pp. 525-526–. Un análisis pormenorizado del pensamiento de Agustín sobre este tema puede verse en NTEDIKA, *op. cit.*, pp. 88-103. Cfr., igualmente, MICHEL, "Purgatoire", cols. 1220-1223; LE GOFF, *op. cit.*, pp. 80-102 (donde se califica a Agustín de "verdadero padre del Purgatorio") y CAROZZI, *op. cit.*, pp. 22-34.

juicio de Mattoso, esas invocaciones no eran entendidas como meros recursos propiciatorios sino como auténticos auxilios en el más allá: gracias a las mismas, "no se pensaba que los pecadores estaban, por ese medio, protegidos contra los peligros del viaje fúnebre sino que podían escapar de las merecidas penas después de haber caído en ellas por sus culpas"[64]. De tal manera, se justificaría la mención de las "penas vengadoras" de las que hablaba el *Liber Ordinum* y se aludiría claramente –y a favor de la misma– a la tesis de una expiación individual en el más allá. Como sea, para todos esos pecadores, "no del todo malos ni del todo buenos", san Isidoro instituye en su *Regla* que, "al día siguiente de Pentecontés ha de ofrecerse una misa al Señor por las almas de los difuntos para que, más purificados (*purgatiores*) y participantes de la vida bienaventurada, reciban sus propios cuerpos el día de la resurrección"[65]. Por cierto, para los condenados, también habrá una pena conforme a sus pecados (una gradación del castigo infernal, noción igualmente de raigambre agustiniana[66]). Con todo ello, Isidoro se convierte en "el primero en enseñar claramente la expiación de la deuda penitencial por medio del fuego purificador aunque los textos escriturarios invocados por él [Mt. 12, 32 y I Cor. 3, 12-15] muestran que admite, como san León el Grande, la posibilidad de una absolución total, antes de la muerte"[67].

En el caso de san Ildefonso de Toledo, éste también se hace eco (de manera quizás más literal que Isidoro) de lo señalado por Agustín respecto al tema. Así, en el *De cognitione baptismi* (escrito hacia mediados del siglo VII), al aludir a la suerte de los niños fallecidos, indica que ellos tendrán un castigo suavizado en el más allá si no cometieron pecado alguno fuera del original. Los restantes tendrán su pena "tanto más mitigada cuanto aquí [*i.e.*, en la Tierra] tuvieron menor culpabilidad"[68]. A su juicio, tras la muerte, las almas son ubicadas en

---

[64] MATTOSO, *op. cit.*, pp. 21-22.

[65] ISIDORO de SEVILLA, *Regula*, XXXV –ed. de Julio Campos e Ismael Roca, *Reglas monásticas de la España visigoda. Los tres libros de las "Sentencias"*, Madrid, Biblioteca de autores cristianos, 1981, p. 125–: "Pro spiritibus defunctorum altera die post pentecostem sacrificium domino offeratur ut beatae uitae participes facti purgatoriores corpora sua in diem resurrectionis accipiant". Cfr. DOMINGUEZ del VAL, *op. cit.*, t. III, pp. 124-125.

[66] ISIDORO de SEVILLA, *Sentencias*, I, 29, 3 –ed. de J. Campos e I. Roca cit. en nota anterior, p. 300–: "De charorum quoque suorum suppliciis additur etiam poena defunctis, sicut apud inferos diuiti sermo praedicat euangelicus; sicut pro augendo Iudae supplicio dicit etiam psalmus: Commotione moueantur filii eius, et mendicent".Cfr. M. RICHARD, "Enfer", en VACANT y MANGENOT (eds.), *op. cit.*, t. V/1, cols. 77-78 y Georges MINOIS, *Histoire des enfers*, París, Fayard, 1991, pp. 117-123.

[67] NTEDIKA, *op. cit.*, p. 112. Se equivoca Ntedika al analizar como obra de san Isidoro el *De ordine creaturarum*, texto que –como probara Manuel Díaz y Díaz– fue redactado en Irlanda en el siglo VII. No obstante, sus conclusiones no impugnan su afirmación sobre la función cumplida por Isidoro en la construcción medieval del purgatorio. Cfr. Manuel DIAZ y DIAZ, *Liber de ordine creaturarum. Un anónimo irlandés del siglo VII*, Santiago de Compostela, Universidad de Santiago de Compostela, 1972 y DOMINGUEZ del VAL, *op. cit.*, t. III, p. 171.

[68] ILDEFONSO de TOLEDO, *De cognitione baptismi*, 89 –ed. de Julio Campos Ruiz en *Santos Padres españoles*, I, Madrid, Biblioteca de autores cristianos, 1971, p. 317–: "Mitissima sane om-

receptáculos ocultos, donde "conforme a los merecimientos de cada una" tendrán su castigo "en proporción" a sus faltas[69]. Se trata nuevamente de un remedo de la opinión agustiniana que extiende la validez del fuego purgatorio para todos los mortales, buenos y malos, quienes deben ratificar la calidad de sus obras[70]. Por cierto, Ildefonso también cree –siguiendo una vez más a Agustín y lo señalado por san Isidoro– que algunas de esas almas podían aliviar su situación gracias a las oraciones y las limosnas de los vivos. Se trataba, como siempre, de aquéllas que no eran "ni tan buenas que no [necesitaran de] esos sufragios en la muerte ni tan malas que no les [aprovecharan]"[71]. La escatología agustiniana, por tanto, se manifiesta plenamente en Ildefonso, subrayando la existencia de esa formulación cuatripartita de almas humanas (los buenos, los no tan buenos, los no tan malos y los malos). Dicha cuatripartición, por cierto, bien puede resumirse en un esquema tripartito ya que la situación de los "no tan buenos" y los "no tan malos" aparece cercana en lo relativo a la posibilidad de salvación en el más allá.

Por su lado, en un texto también compuesto hacia mediados del siglo VII, las *Sentencias*, el obispo zaragozano Tajón desarrolla toda una exposición acerca del fuego purgatorio, partiendo del célebre pasaje de I Cor. III, 11. En tal exposición, las nociones agustinianas acerca de este tema se ven complementadas por las de san Gregorio Magno, cuyas ideas se copian o adaptan según las circunstancias[72]. Así, Tajón señala que "aunque pueda entenderse lo que escribió el gran predicador [*i.e.*, san Pablo] como si aludiera al fuego de la tribulación en esta vida, cabe también aplicarlo al fuego de la futura purgación (*futurae purgationis*), con tal de no olvidar de que él dijo que uno podría salvarse por el fuego, no si había levantado, sobre aquel fundamento, hierro, bronce o plomo, es decir, pecados mayores (*peccata maiora)*, sino madera, heno o paja, es decir, pecados mínimos y muy ligeros (*peccata minima atque levissima*), que el fuego consume con facilidad. Pero hay que tener en cuenta que, incluso en lo que atañe a los pecados mínimos, no se obtendrá la purgación más que si se la ha merecido, en esta vida, mediante buenas acciones"[73]. Hasta aquí, como es fácil de advertir, el

---

nium poena erit eorum, qui prater peccatum, quod originale traxerunt, nullum insuper addiderunt; et in ceteris rem habebit damnationem, quanto hic minorem habuit iniquitatem". Ildefonso reproduce en este caso el *Enchiridion*, cap. XCIII de san Agustín –p. 504 de la ed. cit. en nota 63–. Cfr. DOMINGUEZ del VAL, *op. cit.*, t. IV, pp. 214-249.

69 *Ibidem*, cap. 90, pp. 317-318 –reproduciendo nuevamente el *Enchiridion*, cap. CX–: "…animas abditis receptaculis contineri, sicut unaquaeque digna est uel requie uel aerumna, pro quod sortita est in carne, quum viveret".

70 San AGUSTÍN, *Enchiridion*, cap. LXVIII, pp. 478-480 de la ed. cit.

71 ILDEFONSO de Toledo, *op. cit.*, cap. 94, p. 320 –copiando *Enchiridion*, CX–: "…pro ualde bonis gratiarum actiones sunt; pro non ualde mali propitiationes sunt; pro ualde malis, etiamsi nulla sunt adiumenta mortuorum, qualescumque uiuorum consolationes sunt".

72 Cfr. DOMINGUEZ del VAL, *op. cit.*, t. IV, pp. 105-111.

73 TAJÓN de ZARAGOZA, *Sententiae*, lib. V, cap. 21 –*Patrologia latina*, LXXX, col. 975–:

autor se ofrece como "un eco de la doctrina de san Agustín" por cuanto "no aprovecharán del fuego purificador más que aquéllos que lo hubieran merecido durante su vida mortal"[74]. Recordemos, en efecto, que uno de los pilares de la tesis agustiniana sobre el purgatorio descansa, precisamente, en la necesidad de realizar obras meritorias en este mundo para alcanzar la salvación. Asimismo, Tajón insiste en la caracterización del pecado hecha por el Hiponatense, distinguiendo –como vimos– dos tipos de faltas. Tal caracterización ha motivado numerosas observaciones de los especialistas, quienes subrayan el hecho de que san Agustín "no nombró nunca, ni globalmente ni en detalle, los pecados «intermedios», aquellos en concreto que han de desaparecer en el fuego purgatorio"[75]. Sin embargo, no queda claro por qué habría que pensar en pecados "intermedios". Al menos según lo manifiesta Tajón, las únicas faltas que podrán repararse son los *peccata minima atque levissima*. Por el contrario, los *peccata maiora* son aquellos que nos conducen al infierno, en tanto la ausencia de pecado es lo que nos garantiza el paraíso. Por consiguiente, no habría necesidad de buscar un tercer tipo de falta para justificar la actuación de ese fuego purgatorio –a no ser que necesitemos comprobar la existencia de un esquema ternario, como quiere Le Goff–.

Ahora bien, este mismo modelo de faltas y penalizaciones se superpone, en el pensamiento de Tajón, a una presentación binaria del ámbito de castigo del más allá –esto es, el infierno–, heredada en parte del citado san Gregorio Magno. Como él, el obispo zaragozano reconoce la existencia de dos infiernos, uno superior y otro inferior, el primero ubicado sobre la Tierra y el segundo bajo ésta, idea que reproduce textualmente la opinión del mismo Gregorio (*Dialogi*, IV, 44)[76]. Esta salvedad será interesante ya que, en virtud de ella, este último había sugerido que el infierno superior era aquél donde descansaban los justos antes del descenso del Señor al Tártaro, en tanto el inferior era el que acogía a los condenados[77]. De tal manera, comenzaba a trazar una distinción geográfica del más allá, que será fundamental –al menos, para quienes subrayan como

---

"Quamvis hoc, quod superius protulimus de igne tribulationis in hac nobis vita adhibito possit intelligi, tamen si quis hoc de igne futurae purgationis accipiat, pensandum sollicite est quia illum dixit per ignem posse salvari, non qui super hic fundamentum ferrum, aes, vel plumbum aedificat, id est, peccata maiora, et idcirco duriora, atque tum iam insolubilia; sed ligna, fenum, stipulam, id est, peccata minima, atque levissima, quae ignis facile consumat. Hoc tamen sciendum est, quia illie saltem de minimis nil quisque purgationis obtinebit, nisi bonis hoc actibus in hac adhuc vita positus, ut illic obtineat, promereatur".

74 MICHEL, "Purgatoire", col. 1126. Cfr. san AGUSTÍN, *Enchiridion*, cap. LXVIII, pp. 478-480 de la ed. cit.

75 LE GOFF, *op. cit.*, p. 89, retomando las ideas de Ntedika en el mismo sentido.

76 TAJÓN de ZARAGOZA, *Sententiae*, 20, cols. 974-975: "...infernus superior terra, infernus vero inferior sub terra ese videatur". Cfr. GREGORIO MAGNO, *Diálogos*, lib. IV, cap. 44 –ed. de A. de Vogüé y P. Antin, París, Cerf, 1980, t. III, pp. 156-158–. Las opiniones de este autor acerca del más allá han sido analizadas, entre otros, por CAROZZI, *op. cit.*, pp. 43-61.

77 Cfr. GREGORIO MAGNO, *Moralia in Job* (ed. de A. Bocagnano), París, Cerf, 1974, t. III, p. 167.

básica la caracterización espacial de ese ámbito de expiación[78]–. Tajón, por cierto, no llega a esa distinción (tampoco era su objetivo sino sólo el de reunir algunos postulados del saber teológico de su tiempo). Pese a ello, retoma de san Gregorio ese aspecto diferencial del trasmundo que luego veremos reaparecer, con más detalle, en nuestro siguiente Padre visigodo propulsor de la teoría del purgatorio: Julián de Toledo.

En efecto, la culminación del pensamiento patrístico hispano sobre el tema de las penas purgatorias será, sin dudas, la obra de este obispo toledano –a quien se señalara como, "entre los raros teólogos del siglo VII, uno de los mejores"[79]–. Él, además, será el primero en lograr "una síntesis en materia escatológica, permaneciendo fiel a la *auctoritas* indiscutida de los Padres, en particular a la escatología de Agustín y Gregorio Magno, pero abriéndose también a la novedad de la *ratio* y de la argumentación"[80]. De tal manera, su texto más importante en este sentido, el *Prognosticon futuri saeculi*, constituye "el primer tratado completo y sistemático *de nouissimis* del Occidente cristiano"[81]. El escrito en cuestión se compone de tres partes, precedido por una carta dirigida al obispo Idalio de Barcelona –que sirve como introducción al tratado–, donde se detallan las circunstancias que promovieron la redacción del texto[82]. El mismo Idalio, en la misiva enviada a Julián, acusando recibo del manuscrito, indica claramente qué resultados podían obtenerse de la lectura de las distintas partes del *Prognosticon*: "el primer libro, al menos en su inicio, quiere inculcar un gran temor a los pecadores; los dos libros siguientes, por el contrario, imprimen en el corazón de los creyentes una gran confianza en la esperanza de la futura resurrección y del reino que Cristo ha prometido a sus fieles"[83].

En efecto, el texto analiza sucesivamente las causas por las cuales la huma-

---

78 Cfr. LE GOFF, *op. cit.*, pp. 104-113.

79 J. FORGET, "Julien de Tolède", en VACANT y MANGENOT (eds.), *op. cit.*, t. VIII/2, col. 1940. Cfr. L. GARCIA MORENO, *Prosopografía del reino visigodo de Toledo*, Salamanca, Universidad de Salamanca, 1974, nro. 251, pp. 119-121 (donde se alude a la posible ascendencia judía de Julián). Será consagrado obispo en 680, permaneciendo en la función hasta su muerte, en 690.

80 T. STANCATI, "Alle origini dell'escatologia cristiana sistematica: il *Prognosticon futuri saeculi* di san Giuliano di Toledo", *Angelicum*, LXXIII (1996), 401-431 (la cita en p. 421).

81 Gregorio GARCÍA HERRERO, "Notas sobre el papel del *Prognosticon futuri saeculi* de Julián de Toledo en la evolución de la idea medieval de purgatorio", *Antigüedad y cristianismo*, XXIII (2006), 503-513 (la cita en p. 503). El éxito de esta obra será significativo a lo largo de la Edad Media, tal como lo prueba el número de manuscritos existentes de la misma. Cfr. J. N. HILLGARTH, "St. Julian of Toledo in the Middle Ages", *Journal of the Warburg and Courtauld Institutes*, vol. 21, 1/2 (1958), 7-26.

82 Sigo la excelente edición realizada por J. N. HILLGARTH, *Sancti Iuliani Toletanae sedis episcopi opera*, I, Turnhout, Brepols, 1986 (Corpus christianorum. Series latina, CXV).

83 IDALIO de BARCELONA, *Epistula ad Iulianum* –publicada igualmente por Hillgarth en su edición de las obras de Julián, citada en nota anterior, p. 4–: "In quo quidem opere quamlibet primus liber quadam ex parte peccantibus asperitatem metumque incutere videatur, duo tamen subsequentes libri maxima fiducia christicolarum releuant corda ob spem futurae resurrectionis et regni, quod se fidelibus Christus daturum promisit".

nidad está condenada a la muerte, el estado de las almas de los difuntos antes del Juicio final (el libro que nos interesará particularmente para nuestro asunto) y el tema de la resurrección de los cuerpos y la felicidad eterna de los elegidos. De tal manera, la obra "abarca las tres escatologías sucesivas del hombre: la primera o la muerte, la segunda o escatología intermedia, y la tercera, o escatología infernal, *in resurrectione y post resurrectionem*"[84]. El *Prognosticon* debe haberse redactado hacia 688-689, a juzgar por los datos indicados en la carta introductoria antes señalada. En su desarrollo, Julián parafrasea o reproduce textualmente ciento veintiocho pasajes de obras previas, compuestas por san Agustín (de quien cita, diecinueve obras), san Ambrosio, Casiano, Cipriano, Jerónimo, Gregorio Magno y Julián Pomerio (cuya *De natura animae* es conocida gracias a estas interpolaciones de Julián ya que se trata de un texto perdido). Entre los Padres orientales, aparecen san Juan Crisóstomo y Orígenes –aunque no puede afirmarse si los cita directamente desde el original griego o bien a partir de traducciones latinas[85]–. Por último, en la nómina de los hispanos, se cuentan Isidoro de Sevilla –"el único autor al que cita sin mencionar su nombre"[86]–, Eugenio de Toledo (maestro de Julián) y muy probablemente los mencionados Ildefonso de Toledo y Tajón de Zaragoza. En estos dos últimos casos, debe señalarse que, si bien Julián no reproduce los escritos de estos obispos de primera mano, interpola en su relato autores también parafraseados por esos mismos escritores, por lo cual habría que admitir que es casi "seguro que [nuestro autor] conocía la obra de san Ildefonso y muy probablemente la de Tajón también"[87]. Como sea, ese bagaje bibliográfico al que recurre Julián demuestra, en primer lugar, el grado de erudición que tenía buena parte de la jerarquía eclesiástica hispana de la época –al punto de debatir con Roma sobre cuestiones de doctrina, como ocurriera precisamente en tiempos de Julián y que demandara, de parte de éste, la redacción de otras dos obras suyas, el *Apologeticum fidei* y el *Apologeticum de tribus capitulis*[88]–. Asimismo, esa recurrencia

---

84 Julio CAMPOS, "San Agustín y la escatología de san Julián de Toledo", *Augustinus*, XXV, 97-100 (1980), 107-115 (la cita en p. 108).

85 Para el problema del conocimiento del griego por parte de san Julián véanse Orazio PIAZZA, "Introduzione", a JULIÁN de TOLEDO, *Conoscere le ultime realtà*, Palermo, L'epos, 2005, p. 29; J. MADOZ, "Fuentes teológico-literarias de san Julián de Toledo", *Gregorianum*, 33 (1952), 399-417 (quien cree que el eclesiástico "no carecía de algún conocimiento en este dominio") y HILLGARTH, "Las fuentes de Julián de Toledo", *Anales toledanos*, III (1971), 97-118 (la cita en p. 101), donde subraya que, más allá de que el obispo toledano pudiera o no leer griego, sí había una muy importante influencia bizantina en la Península ibérica en esa época. Cfr., del mismo autor, "Historiography in Visigothic Spain", *Settimane di studio del Centro italiano di studi sull'Alto Medioevo. XVII. La storiografia altomedievale*, Spoleto, Centro italiano di studi sull'Alto Medioevo, 1970, pp. 261-311 (en particular, p. 278 y ss.) y DOMÍNGUEZ del VAL, *op. cit.*, t. IV, pp. 421-433.

86 HILLGARTH, "Las fuentes…", p. 108.

87 *Ibidem*, p. 99.

88 Para este tema, véase DOMÍNGUEZ del VAL, *op. cit.*, t. IV, pp. 412-421; José MADOZ, "San Julián de Toledo", *Estudios eclesiásticos*, 26 (1952), 39-69 (en particular, p. 47 y ss.) y Ramón GONZÁLVEZ RUIZ, "San Julián de Toledo en el contexto de su tiempo", *Anales toledanos*, XXXII (1996),

a escritos previos es testimonio del importante acervo con que contaban las bibliotecas de la época (más allá de la posibilidad de determinar si todas las obras que señala menciona Julián se podían consultar en la biblioteca catedralicia de Toledo o en otros repositorios de esa misma ciudad)[89].

En su *Prognosticon*, Julián señala, en primer término, que "el origen de la muerte proviene, en el caso de los hombres, del pecado"[90]. Por consiguiente, resulta fundamental el momento en que se produce el deceso de todo hombre, ya que allí se despliega el panorama de su destino de ultratumba. Es, precisamente, en el instante del fallecimiento en que "los ángeles se hacen presentes para recibir el alma del justo, separada de su cuerpo, e introducirla en los receptáculos (*receptaculis*) de los piadosos"[91]. Con ello, aparece mencionada nuevamente esta idea de compartimentación del más allá en "receptáculos" –noción que vimos fuera desarrollada por san Agustín y luego reproducida, en la Península ibérica, por san Ildefonso–, estructura que Julián afirmará con mayor detalle. Dicha relevancia del momento de la muerte justifica, además, que el obispo toledano reclame, para tal circunstancia, "una oración incesante. Si al partir para lugares lejanos o ignotos, nos recomendamos a la oración de los hermanos, si derramamos abundantes lágrimas en el instante de la partida, pidiendo al Señor que nos haga ir al encuentro de un viaje sereno, si con tanto empeño nos preparamos, mientras aún se encuentra el alma en el cuerpo [...] tanto más diligentemente deberemos afrontar lo relativo a nuestro final..."[92]. De hecho, la

---

7-21 (en especial, pp. 16-17, donde sostiene que "Julián y sus contemporáneos sabían que ninguna Iglesia occidental, incluida la de Roma, podía compararse en grado de cultura con la España de su tiempo" –p. 16–).

89 Cfr. HILLGARTH, "Las fuentes...", p. 102. No me parece convincente la opinión de Nancy STORK en el sentido de que existió una versión "oral" del *Prognosticon* previa a su redacción y de que Julián lo compuso citando "de memoria" sus fuentes –"A Spanish Bishop Remembers the Future: Oral Traditions and Purgatory in Julian of Toledo", *Oral tradition*, 23/1 (2008), 43-70–. Un panorama general acerca del mundo cultural visigodo puede verse en Roger COLLINS, *La España visigoda, 409-711*, Barcelona, Crítica, 2005, pp. 151-180 y el clásico trabajo de Jules TAILHAN, "Appendice sur les bibliothèques espagnoles du haut Moyen Age", en Ch. CAHIER (ed.), *Nouveaux mélanges d'archeologie, d'histoire et de littérature sur le Moyen Age*, París, Firmin Didot, 1877, pp. 217-345 (en particular, p. 233 y ss.).

90 JULIAN de TOLEDO, *Prognosticon*, I, 1, p. 19 de la ed. cit.: "Mors in hominibus de peccati propagine uenit". Como bien señala CAMPOS, *op. cit.*, p. 109, el razonamiento de Julián en este sentido parte del principio de que "el primer hombre [...] fue dotado de tal cualidad de naturaleza, que era capaz de inmortalidad y de mortalidad, de tal modo, que ni era inmortal hasta tal grado que no pudiese morir, si pecare, ni tan inferiormente mortal, que siempre muriese, si no pecaba; es decir, que estaba dotado de inmortalidad y mortalidad condicionalmente".

91 *Ibidem*, I, 10, p. 24: "Cum imminente morte, animae a corpore separantur, angelos ibi adesse fatendum est, qui exeuntes a corporibus iustorum animas suscipiant et piorum receptaculis introducant".

92 *Ibidem*, I, 18, p. 36: "Si enim ad ignota uel longe posita in hoc mundo loca transire disponimus, modo nos fratrum orationibus commendamus, modo nos ipsos in ipso profectionis articulo, continua lacrimarum exundatione perfundimus, precantes a Domino, ut placidis itinerum congressibus properemus. Et si haec tam studiose, manente adhuc complexu corporis et animae [...], quanto

gravedad de ese pasaje es tanto más significativa si recordamos que, así como los ángeles estaban preparados para recibir el alma de los justos, el diablo también lo estaba para "ceñir con sus lazos" la de los malvados[93]. Una posible ayuda para evitar ese trágico final consiste en que el moribundo se vea acompañado "por la oración de los hermanos y la asidua recitación de los salmos"[94] –solución efectiva hasta tal punto que el mismo Julián sabe de alguien que, "en la hora de su muerte, se ha liberado del demonio presente y de sus insidias…"[95]–.

Así como los hombres no deben ser dejados solos en el instante de su muerte, tampoco deben ser abandonadas sus tumbas. Estas, por el contrario, merecen el cuidado permanente de los vivos –idea para la cual el obispo toledano se basa expresamente en *La ciudad de Dios*, I, 13 de san Agustín–. La prueba de ese proceder es el hecho de que el Señor alabó la actitud de "una mujer piadosa" que derramara sobre su cadáver óleo perfumado y, tras ello, lo sepultara (Mt. 26, 6-13). Ahora bien, esas oraciones y ofrendas son útiles (ya vimos esto señalado por san Agustín) para dos de los tres grupos de almas que residían en el más allá (las ya mencionadas categorías de los buenos y los no del todo buenos), en tanto contribuían a superar la angustia de los vivos en el caso de las almas de los malos[96].

Tras esa consideración de la muerte y de sus circunstancias, Julián se explaya –como anticipamos, en el segundo libro de su *Prognosticon*– acerca del problema del estado del alma en el trasmundo. Así, expresa que existen dos paraísos (el terrenal y el celestial). El primero corresponde al lugar donde vivió Adán, en tanto el segundo es el ámbito en el que ingresan las almas de los justos "apenas salidas del cuerpo" (*statim ut a corpore exeunt*)[97]. Con ello, Julián insiste en esa opinión agustiniana de recompensa o castigo inmediatos en el otro mundo y sin mediar el Juicio final. Por cierto, no todas las almas de los buenos ascienden inmediatamente al cielo ya que –como señalara Gregorio Magno– algunos han sido condenados a una "dilación, que da a entender que les falta algo para llegar a la perfección"[98]. A estas almas, Julián dedica el capítulo X de este mismo libro, donde copia otro pasaje del *De anima naturae dialogus* de Julián Pomerio: "…el alma de quien ha abandonado [este mundo] pero no es tan perfecta en santidad como para poder ir al paraíso de inmediato, después de haber dejado el cuerpo, si no han vivido de modo criminal y condenable o si no han perseverado en sus crímenes al punto de merecer la condena con el diablo y los ángeles

---

studiosus talia in fine nostro agere debemus, cum ad illam regionem trasitum facimus, ubi peracta corporis separatione ab anima, ad tam incognita peruenimus…?".

93 *Ibidem*: "…diabolus extrema vitae nostrae suis laqueis innectere nititur".

94 *Ibidem:* "…piis fratrum precibus et sedulis psalmodiae officiis…".

95 *Ibidem*: "Quosdam enim legimus, in hora transitus sui, ab assistente et insidiante diabolo fraternis precibus et psalmodiae frequenta liberatos".

96 *Ibidem*, I, 22, pp. 39-40.

97 *Ibidem*, II, 1, p. 44.

98 *Ibidem*, II, 8, p. 48 –citando GREGORIO MAGNO, *Dialogi*, IV, 26, t. III, p. 84 de la ed. cit.–.

rebeldes, gracias a las súplicas de la Iglesia y después de haber expiado sus pecados con penas medicinales (*poenis medicinalibus*), recibirán su cuerpo con la santa inmortalidad y serán partícipes del mundo celeste…”[99]. Para proceder a esa expiación, Julián entiende (una vez más, con san Agustín) que las almas tienen una apariencia material en el más allá, que las hace pasibles de sufrir los tormentos. No sólo eso sino que dichas almas, “después de la muerte del cuerpo, poseen una sensibilidad más íntegra y una memoria plena”[100]. Ahora bien, frente a tales castigos, la situación de cada hombre es notoriamente distinta. De hecho, el mismo fuego de la Gehenna no es uno solo sino que afecta a cada pecador según sus faltas (de la misma manera que, aun cuando existe un único sol, éste no incide sobre los hombres de igual forma)[101]. A partir de ahí, san Julián expone el tema del fuego purificador (*purgatorius ignis*), al que dedica el capítulo 19 de este libro. En él señala que “la existencia después de la muerte de un fuego purificador la vemos definida a partir de las sentencias de muchos tratados. Entre ellos se cuentan los del egregio doctor Agustín que, aunque sostiene que los fieles pueden acceder a esto ya en esta vida [*i.e.*, una idea de purgación terrena], considera que, para algunos, esto ocurrirá después de la muerte, para poder [expiar] pecados ligeros. Él advierte que este fuego purificador (*ignis purgatorius*), si bien despreciado y considerado por algunos como poca cosa, es en realidad mucho más doloroso que todo aquél que el hombre puede soportar en esta vida”[102] . Ese fuego –sigue diciendo san Julián– purga los pecados leves, tales como “la conversación ociosa asidua, la risa inmmoderada o el pecado de la preocupación [excesiva] de los bienes familiares, cosas de las que […] saben mantenerse libres, no sin culpa, incluso aquellos que conocen cómo prevenirlas. Lo mismo debe decirse del pecado de ignorancia, en cosas que no son graves. Todas estas faltas, si no se han purificado con la debida penitencia en esta vida, lo serán después de la muerte”[103]. Así, Julián identifica claramente aquellos

---

99 *Ibidem*, II, 10, p. 49: “Spiritus illi qui nec tam perfectas sanctitatis hinc exeunt, ut ire in paradisum statim post depositionem suorum corporum possint, nec tam criminose ac damnabiliter uiuunt, aut ita in suis criminibus perseuerant, ut cum diabolo et angelis eius damnari mereantur, ecclesia pro eis hic efficaciter suplicante, ac poenis medicinalibus expiati, corpora sua cum beata immortalitate recipient ac regni coelestis facti participes…”.

100 *Ibidem*, II, 26, p. 63: “Est igitur animae post mortem et sensus integer, et memoria plena”.

101 *Ibidem*, II, 18, p. 55 –retomando las palabras de GREGORIO MAGNO, *Dialogi*, IV, 45, t. III, p. 161 de la ed. cit.–.

102 *Ibidem*, II, 19, p. 55: “Purgatorium ignem post mortem ese, multorum tractatorum cognouimus sententiis definitum. Inter quos Augustinus egregius doctor, licet eum in hac uita fidelibus accidere posse testetur, tamen et post mortem definite eum, pro leuibus culpis quibusdam esse futurum, contestans quod idem ipse ignis purgatorius, qui nunc a quibusdam contemnitur et paruus putatur, multo grauior existat, quam quidquid potest homo pati in hac uita” –retomando AGUSTIN, *Enarratio in Psalmum*, XXXVII–.

103 *Ibidem*, II, 19, pp. 55-56: “Sed tamen, ut praedixi, hoc de paruis minimisque peccatis fieri posse credendum est, sicut est assiduus otiotus sermo, immoderatus risus, uel peccatum curae rei familiaris, quae uix sine culpa uel ab ipsis agitur, qui culpam qualiter declinare debeant, sciunt, aut non

errores que pueden ser subsanados en el más allá –identificación que, según vimos, algunos especialistas no encontraban en san Agustín, alegando que esto impedía hablar de un purgatorio agustiniano–. En el caso del obispo toledano, el testimonio evangélico que sustentaba su opinión es el célebre pasaje de I *Corintios*, 3, 12-15, retomando el simbolismo del oro, la plata y las piedras preciosas –por un lado– y de la madera, el heno y la paja (como signos de lo que se consumirá y lo que subsistirá como eterno y duradero). Con todo ello, en suma, Julián de Toledo ofrece una idea de la muerte "que no aparece como un simple pasaje hacia un período de reposo o de vida disminuida sino [que] abre una segunda vida"[104].

Ahora bien, ese fuego purificador no actuará –según el *Prognosticon*– tras el Juicio Final sino por el contrario, antes de su llegada. Éste, además, se distingue claramente del fuego del infierno: "con el fuego destinado a los impíos, en efecto, ninguno se salvará, según está escrito. [En cambio], a través de este otro tipo de fuego que atormenta y purifica, está asegurada una manifiesta salvación"[105]. Quienes sean pasible de este último castigo deberán soportar tal fuego durante un tiempo más o menos prolongado, padeciendo diversas penalidades –según la gravedad de sus faltas–: "es mi opinión que, así como no todos los réprobos que son arrojados al fuego eterno, son penados con un mismo tipo de suplicio, de igual manera todos aquellos que se considera que deberían salvarse por medio de las penas purgatorias, no serán sometidos a un tormento de igual duración en el tiempo. Por tanto, aquello que, para todos los castigados, está determinado por la diversidad de las penas, en relación a quienes deberán salvarse por el fuego, lo está por la duración de la pena. Por eso el suplicio es mayor o menor en razón de su apego a los bienes terrenos, como afirma san Agustín…"[106]. Es más, Julián considera –siguiendo también al Hiponatense– que la muerte corporal puede ser entendida como parte de tales penas purgatorias[107].

Este postulado que distingue entre cantidad y duración de los tormentos –señalado por casi todos los autores que se ocuparon del *Prognosticon*[108]– es, a mi

---

in grauibus rebus error ignorantiae, quae cuncta etiam post mortem grauant, si adhuc in hac uita positis minime fuerint relaxata".

104 CAROZZI, *op. cit.*, p. 90.

105 *Ibidem*, II, 20, p. 57: "Per illum enim qui futurus est impiis, nullus saluabitur, quia iuxta quod scriptum est […]. Per istum autem ignem qui adprobat et purgat, saluatio promittitur manifesta".

106 *Ibidem*, II, 22, p. 59: "Puto quod sicut non omnes reprobi, qui in aeterno igne mersuri sunt, una eademque supplicii qualitate damnandi sunt, sic omnes qui per purgatorias poenas salui esse creduntur, non uno eodemque spatio cruciatus spirituum sustinebunt, ut quod in reprobis agitur discretione poenarum, hoc in istis qui per ignem saluandi sunt, mensura temporis agitetur. Sed tanto illis minus uel maius ignis purgatorii extendetur supplicium, quanto hic minus uel amplius bona transitoria dilexerunt; iuxta illud quod beatus Augustinus in suis libris de poenis purgatoriis agens, inter caetera dicit [citando *Enchiridion*, cap. LXIX, p. 480 de la ed. cit.]…".

107 *Ibidem*, cap. 23, p. 60 –retomando el *De civitate Dei* , XXI, 26–.

108 Cfr., entre otros, GARCIA HERRERO, *op. cit.*, p. 508; CAROZZI, *op. cit.*, p. 93; PIAZZA, *op. cit.*, p. 49 y POZO, *op. cit.*, p. 237. Véase, igualmente, el clásico libro de Arturo VEIGA VALIÑA, *La*

juicio, fundamental a la hora de entender la construcción doctrinal de esta instancia del más allá, conforme la opinión de san Julián. Así como los réprobos padecerán un castigo diferencial según sus pecados, las almas destinadas a ese "fuego purgatorio" soportarán un tormento graduado temporalmente. Esto último presupone, por tanto, que ellas cometieron un mismo tipo de errores (todos ellos leves), lo que las torna aptas para acceder a esa pena diferencial. Ese mismo matiz temporal –por cierto, anticipado por san Agustín[109]– justifica, por lo demás, que el purgatorio de san Julián no tenga un carácter punitorio absoluto sino auténticamente reparador –o, como se suele indicar acerca de esa instancia de ultratumba, que actúe "más de medicina que de pena"[110]–. Al fin y al cabo, ese sentido medicinal es el que está resumido en el propio título de toda la obra. Como bien decía san Isidoro "*prognostica* es la conjetura sobre las enfermedades y recibe su nombre de *praenoscere* (conocer de antemano)"[111]. Volvemos, pues, a este concepto, que evoca previsibilidad y, al mismo tiempo, una posibilidad cierta de mejoría –si se anticipa el origen y evolución del mal–.

Ahora bien, aun cuando esta insistencia en el fuego purgatorio y sus características temporales parecen relevantes a la hora de plantear la noción escatológica elaborada por san Julián, podría cuestionarse que ello no implica que nuestro autor pensara paralelamente en una división tripartita del más allá –retomando la tesis de Le Goff al respecto–. Sin embargo, esa concepción también está presente –como indicara García Herrero[112]– en el pensamiento juliano. Ya vimos que nuestro obispo reconocía la existencia de dos paraísos –el primero de los cuales era el Edén, en desuso desde la expulsión de Adán–. Asimismo, habla –como san Gregorio y Tajón– de dos infiernos, uno superior y el otro inferior. Su fundamento en este caso vuelve a ser san Agustín –en concreto, un fragmento de las *Enarratio in Psalmum*, LXXXV, 13– y el mejor ejemplo de su opinión es, como en otros autores, el pasaje bíblico de Lázaro y el rico epulón. De hecho, de no haber esa gradación espacial, no se entendería por qué el rico, "violentamente torturado en la parte inferior", tuvo que mirar hacia lo alto para distinguir al pobre Lázaro. Por cierto, podría argumentarse que este último se encontraba en el paraíso (y no en el infierno superior), cosa que igualmente

---

doctrina escatológica de san Julián de Toledo, Lugo, La voz de la verdad, 1940 –calificado por García Herrero como "una sistematización de la doctrina escatológica julianea ajena [...] a la influencia que ésta pudo tener en la configuración de lo imaginario en la sociedad medieval" y en la cual "se aceptan como absolutamente presentes y ciertas «las verdades implícitas» de ciertos planteamientos, como p. ej. la existencia plena del purgatorio" –*op. cit.*, p. 509–.

109 Cfr. CAROZZI, *op. cit.*, p. 322 y ss.

110 A. HAMMAN, "Purgatorio", en A. di BERARDINO (ed.), *Diccionario patrístico y de la Antigüedad cristiana*, Salamanca, Sígueme, 1991, p. 1864.

111 ISIDORO de SEVILLA, *Etymologías*, liv. IV, cap. X, & 2, p. 500 de la ed. cit. : "Prognostica praevisio aegritudinum, vocata a praesnoscendo".

112 GARCIA HERRERO, *op. cit.*, p. 511.

preocupara a san Agustín[113]. Más allá de todo eso, resulta innegable que Julián estimaba un mundo de ultratumba caracterizado por ámbitos diferenciales definidos y que esos ámbitos suponían espacios posibles de radicación del alma. Uno de esos espacios era el paradisíaco, en tanto otro era el infernal. A eso se agrega la región donde arde el fuego purgatorio, del que Julián ha dicho que es distinto del fuego de la Gehena. ¿Coincidía dicho fuego purgatorio con el infierno superior? Al fin y al cabo, Gehena y región de las penas purificadoras tenían en común el mismo elemento caracterizador: el fuego. De ser así, estaríamos sin dudas ante un esquema ternario del otro mundo. ¿Constituía el fuego purgatorio una región separada de ambos infiernos? En este último caso, deberíamos imaginar una estructura cuatripartita (o en cinco áreas, si incorporamos el Edén)[114]. Cualquiera sea la respuesta, lo único claro –y en esto coincido con Carozzi– es que san Julián concebía ese fuego purgatorio "como un lugar intermedio entre Infierno y Paraíso"[115] y que dicho lugar –me permito agregar– tenía como nota distintiva su esencia temporal. Estamos, pues, ante un auténtico purgatorio, al que el obispo toledano supo definir por más que no haya empleado un sustantivo específico para designarlo. Por lo mismo, no creo que san Julián haya dudado en "trasladar al lenguaje explícito lo que probablemente era ya entendido implícitamente por sus lectores"[116] –duda debida al "respeto reverencial" que siente por sus fuentes–. Por el contrario, me parece que su presentación de esa instancia de purgación es más que explícita y que no debemos justificarlo en función de tesis contemporáneas.

Admitida esta gradación espacial de las regiones de ultratumba, en los restantes capítulos de ese libro del *Prognosticon*, nuestro autor despliega un sistema de relaciones entre la Tierra y el otro mundo (en su conjunto), señalando entre otras cosas que, en el más allá, las almas pueden reconocerse entre sí –volviendo, de nuevo, al episodio de Lázaro (cap. XXIV)–, que los difuntos pueden rogar por los vivos (así como dijimos que los vivos pueden y deben hacerlo por los muertos, cap. XXVI) y que estos últimos, no obstante lo anterior, no tienen la posibilidad de saber qué hacen en la Tierra sus parientes sobrevivientes (cap. XXIX). De la misma manera, Julián entiende que las almas de los justos contemplan a Dios de forma diferente a como lo harán después del Juicio Final, ya que entonces recibirán "sus propios cuerpos" (cap. XI) –pasaje en el que, otra vez

---

113 Cfr. San AGUSTÍN, *De Genesi ad litteram*, XII, 33, pasaje copiado por san Julián en el cap. IV del segundo libro del *Prognosticon*.

114 El único lugar de trasmundo del que Julián no brinda información es el seno de Abraham, al que dedica un breve capítulo de su obra. En dicho capítulo, se limita a exponer las tesis de otros autores, renunciando a declararse al respecto: "Sinum Abrahe requiem patris, vel secretum patris, sive etiam paradisum significare, multiplicium doctorum sententiis definitum esse non ambigo, cum inter caeteros Ambrosius, atque Gregorius tanti patriarche sinum nihil aliud significasse elegentius docuerint" –*Prognosticon*, lib. II, cap. 3, p. 45–.

115 CAROZZI, *op. cit.*, p. 95.

116 GARCIA HERRERO, *op. cit.*, p. 511.

más, retoma y aclara una opinión de san Agustín[117]–. En suma, tal como señalara Jacques Le Goff, "se trata de la exposición más clara y más completa de la alta Edad Media en torno al futuro Purgatorio" –opinión acorde a la hipótesis de este autor sobre el problema–. Por cierto, el propio Le Goff –en un trabajo aparecido el mismo año de la edición de su libro sobre el asunto– sostenía, de manera más matizada, que "el purgatorio se ha constituido como espacio y como tiempo entre el siglo III y el siglo XII"[118]. ¿Por qué, entonces, olvidar la segunda de esas dos dimensiones y suponer que esta instancia del más allá sólo se configuró cuando apareció el término *purgatorium*? En efecto, Julián de Toledo no ha hecho más que "poner en segundo plano el aspecto físico [de dicho purgatorio], privilegiando por el contrario el sentido de purificación que éste posee"[119]. Y ese sentido, sobre todo en su dimensión temporal, es el que creo que debemos recuperar como nota distintiva del criterio escatológico vigente en torno a este asunto, al menos en ciertos sectores letrados de la España visigoda.

Para terminar, restaría por resolver el problema de la evidente discrepancia que, según vimos, existe entre, por un lado, el discurso litúrgico y canónico y, por otro, la tradición teológico-patrística acerca de nuestro tema. En efecto, al silencio del primero se le contrapone la sostenida defensa de una idea de purgación que figura en la segunda. Varias pueden ser las razones de ello. Dos de esos motivos fueron sugeridos por Peter Brown. A juicio de éste, en primer término debe tenerse en cuenta que las liturgias de la temprana Edad Media tienen una tendencia mucho más positiva que las correspondientes a los siglos centrales del Medioevo (dando lugar a cierto "clima festivo y pacífico", señalado por varios especialistas[120]). Tal tendencia respondería a esa noción de poder absoluto de parte de Dios, cuya clemencia –según analizamos– era reclamada por los fieles, con la esperanza de acceder a ella (tal como se reclamaba la benevolencia del emperador del Bajo Imperio). En segundo término, el mismo Brown estima que esa clemencia divina era asumida como una actitud unida (y no contrastada) a la idea de una purgación individual de los pecados. Así, "lo que se nos presenta a menudo como el nacimiento de una doctrina del purgatorio en el Occidente latino se comprende mejor en otros términos –como la yuxtaposición no sintetizada de dos estructuras imaginativas–. Una está ligada a la purgación del alma después de la muerte; la otra, a la prerrogativa soberana de Dios de ejercer la

---

117 CAMPOS, *op. cit.*, pp. 113-114.

118 Jacques LE GOFF, "Le temps du purgatoire (IIIe-XIIIe siècles)", en AA.VV., *Le temps chrétien de la fin de l'Antiquité au Moyen Age, IIIe-XIIIe siècles. Coloques internationaux du CNRS, nro. 604, Paris, 9-12 mars 1981*, París, CNRS, 1984, pp. 517-530 (la cita en p. 517).

119 PIAZZA, *op. cit.*, p. 49.

120 En este caso, BROWN –*op. cit.*, p. 1251– retoma las tesis de Daniel SICARD, aparecidas en su célebre obra *La liturgie de la mort dans l'Eglise latine des origines à la Réforme carolingienne*, Münster-Westfalen, Aschendorff, 1978, pp. 261-345.

misericordia"[121]. Por ende, la noción de purificación en el más allá dependería tanto de la suerte personal de cada creyente (sujeta a su comportamiento terreno) como de la actitud de Cristo respecto a él. De tal manera, dicha purificación del alma "siempre tendría lugar bajo la sombra inmensa y protectora de Dios"[122]. Ahora bien, pese a esa esperanza de misericordia, lo que se subraya es una idea de "compromiso subjetivo implicado en la noción de penitencia continua", concebida –según apuntamos–, acorde al programa médico de la *prognosis*: "es necesario cambiar para ser digno de Dios"[123]. Esto último, a su vez –y siempre siguiendo a Brown–, liga este programa religioso con la "tradición de la transformación de sí mismo [...], asociada con la disciplina filosófica de la época clásica"[124].

A esas dos explicaciones, creo que podría agregarse una tercera. Ella radica en esa idea de penitencia recién apuntada. Es bien sabido que la liturgia visigoda tuvo a dicha penitencia (en particular, la que atañía a los moribundos) como uno de los puntos centrales del ceremonial de la muerte[125]. La misma suponía, además, la participación de numerosos fieles junto al enfermo, quienes eran invitados por el sacerdote "a unir sus plegarias y llantos para conseguir, [para él], los frutos de la penitencia"[126]. Así se alcanzaba, entre otras cosas, la reconciliación del creyente con el Señor y con los demás miembros de la comunidad religiosa. En toda esa estructura, como se puede ver, el factor decisivo era la intervención de la Iglesia –a través de sus representantes–, que brindaba los recursos para conseguir el perdón de Dios y disponía al moribundo para recibir la mencionada clemencia divina. Todo ello, por cierto, se encuadraba en el marco de una relación individual y personal, convenientemente mediatizada por dicha institución eclesiástica. De hecho, varias lápidas de tiempos visigodos nos hacen saber que los muertos enterrados bajo ellas habían recibido tal instancia sacramental, consignándose la misma como uno de los reaseguros del difunto[127]. Por tanto, resulta lógico pensar que, en el contexto de esa posibilidad reglamentada, antes que ofrecer recursos para expiar los errores en el otro mundo, la Iglesia estaría más interesada en demostrar que su intervención era imprescindible para alcanzar tal expiación. Sólo un hombre reconciliado con el Señor

---

121 *Ibidem*, pp. 1249-1251.

122 *Ibidem*, p. 1250.

123 *Ibidem*.

124 En este caso, Peter Brown retoma las ideas expresadas por Pierre HADOT en su libro *Exercices spirituels et philosophie Antique*, París, Études augustiniennes, 1982.

125 Me he ocupado de los detalles de la misma en GUIANCE, *op. cit.*, p. 49 y ss.

126 José María CARDA PITARCH, "Doctrina y práctica penitencial en la liturgia visigoda", *Revista española de teología*, VI (1946), 223-246 (la cita en p. 244).

127 Cfr. José VIVES, *Inscripciones cristianas de la España romana y visigoda*, Barcelona, C.S.I.C., 1962, nro. 57 (año 585), p. 25 –"accepta poenitentia"–; nro. 66 (a. 662), p. 27; nro. 142 (a. 636), p. 45 –"in Cena ni accepit penitentia famulus ei indulgentias"–; nro. 178 (a. 650), p. 54 –"cum penitentia recssit [sic] in pace"–; nro. 480 (a. 598), p. 163 (que corrige el nro. 42) –"Saturninus, penitens [...] accepta poenitentia"–.

podía acceder a la tan ansiada clemencia sobrenatural, que haría caso omiso de sus pecados o brindaría la posibilidad de subsanarlos. No se trataría, por tanto, de una contradicción evidente entre lo indicado por ese discurso litúrgico y lo que pensaban los Padres sino sólo una estrategia argumental que subrayaba, de manera intencional, algunas instancias de la salvación (aunque ello no necesariamente supone que se desconocieran las otras). Al fin y al cabo, esas mismas inscripciones funerarias nos indican que los hombres creían que Cristo "disuelve todo pecado"[128] –un testimonio más de esa benevolencia divina tan anhelada– y que los fieles rogaban ser dignos de "atravesar la puerta del paraíso"[129]. Como vemos, la documentación de tiempos de la Hispania visigoda da pruebas de que había una creencia cierta en que se podía esperar algún tipo de salvación del alma en el otro mundo (ya sea gracias a la mencionada actitud de Dios como a una purificación individual) y que esa posibilidad se entendía más "como un estado que como un lugar o un tiempo" –la esencia de la doctrina del purgatorio, según dicen algunos[130]–. Por otro lado, esa instancia necesitaba del auxilio de los vivos, quienes podían y debían socorrer a los difuntos en su traslado y su estadía en el más allá. Nada más gráfico al respecto que ese desconocido visigodo que hiciera grabar, en el epitafio de su tumba, una frase contundente que resume todos los deseos personales depositados en la vida futura. Su súplica a quien leyera ese epitafio era única y esperanzadora: "ora pro me!"[131]. El destino en el más allá era, por lo tanto, una cuestión a dirimir y la comunidad de los vivos no debía abandonar a sus muertos, a quienes volvería a encontrar (dentro o fuera del purgatorio).

[128] *Ibidem*, nro. 46 (a. 662), p. 22.

[129] *Ibidem*, nro. 159 (a. 658), p. 49 –"mereamur ingredi paradisi ianua"–.

[130] Pierre MIQUEL, "Purgatoire", en Patrick SBALCHIERO (ed.), *Dictionnaire des miracles et de l'extraordinaire chrétiens*, París, Fayard, 2002, p. 649.

[131] VIVES, *Inscripciones*..., nro. 496, p. 167.

NOTAS SOBRE LA VIDA, LA MUERTE Y EL MÁS ALLÁ EN *VIDA Y CONDUCTA DEL ABBÁ SIMEÓN, APODADO 'LOCO' POR CAUSA DE CRISTO* DE LEONCIO DE NEÁPOLIS

JULIO CÉSAR LASTRA SHERIDAN
(Universidad de Buenos Aires)

Leoncio, obispo de la ciudad de Neápolis (actualmente Limassol) en la isla de Chipre y hagiógrafo del siglo VII[1], relata en su obra *Vida y conducta del abbá Simeón, apodado 'loco' por causa de Cristo*[2] (*VS*) la historia de un monje eremita llamado Simeón, proveniente de la ciudad siria de Émesa (en la actualidad, Homs). La vida de Simeón es particularmente relevante ya que, luego de dedicarse por varios años a la oración y al ayuno en el desierto, decide regresar a la ciudad y hacerse pasar por loco con el fin de burlarse de la sabiduría del mundo. La figura de Simeón se inscribe en la corriente de "santos locos" o "locos por causa de Cristo"[3], tradición que surge a partir de la interpretación literal de *1 Corintios* 3, 18-19 "el que quiera ser sabio en esta era, hágase tonto para hacerse

---

1 Muy pocos datos se han transmitido sobre la vida de Leoncio. Con seguridad debió exiliarse de Neápolis de Chipre a causa de la invasión árabe y fue asistente en el concilio de Letrán. Según Saxer es probable que haya vivido entre 590 y 650. Sin duda vivió después del 620, ya que en esa fecha se registra el fallecimiento de Juan el Limosnero, a quien le dedicó una hagiografía. Además de dicha obra y del texto tratado en este trabajo, se le atribuyen un breve tratado sobre las imágenes, dos sermones (uno dedicado a *Lucas* 2, 22 y el otro a la festividad de mesopentecostés) y un tratado en contra de los judíos. Cfr. Barry BALDWIN, "Leontios of Neapolis", en Alexander P. KAZHDAN (ed.), *The Oxford Dictionary of Byzantium*, Oxford, Oxford University Press, 1991; V. SAXER, "Leoncio de Neápolis", en A. DI BERNARDINO, *Diccionario patrístico y de la Antigüedad cristiana*, Salamanca, Sígueme, 1998, p. 1260; M. SKEB, "Leontius von Neapolis", en Siegmar DÖPP & Wilhelm GEERLINGS, *Lexikon der antiken christlichen Literatur*, Friburgo, Herder, 1998.

2 Este trabajo ha sido realizado con las siguientes ediciones: Lennart RYDÉN, *Das Leben des Heiligen Narren Symeon von Leontios von Neapolis*, Uppsala, Almqvist & Wiksell, 1963; LÉONTIOS DE NÉAPOLIS, *Vie de Syméon le fou et Vie de Jean de Chypre* (ed. de A. J. Festugière), París, Librairie Orientaliste Paul Geuthner, 1974. En cuanto a la numeración, seguimos la paginación de la edición de L. Rydén. Es de notar que, en varios de los pasajes traducidos, hemos resignado el estilo pulido del castellano en aras de respetar el estilo del autor. Así, es posible encontrar, entre otros rasgos, cambio de tiempos verbales en una misa oración, marcadas diferencias de registro (especialmente en correspondencia con la diversidad entre oralidad y escritura), oraciones que incluyen varias subordinadas y generan una frase de gran extensión, etc.

3 El término técnico utilizado para denominar al santo loco bizantino es *salós*, equivalente a *morós* o *anóetos*. No designa, sin embargo, a un psicópata o psicótico, sino a un 'simple de espíritu'. Si bien

sabio, pues la sabiduría de este mundo es tontera para Dios", *1 Corintios* 4, 10 "nosotros somos tontos por causa de Cristo", y *1 Corintios* 1, 25 "porque la tontería de Dios es más sabia que los hombres". Tras la locura de Simeón se esconde, sin embargo, una vida de profunda santidad que el hagiógrafo desea destacar como modelo de vida para todo cristiano.

Como lo ha hecho H. Gelzer y junto con él V. Déroche, ambos estudiosos de la obra de Leoncio, es posible caracterizar al obispo de Neápolis como un "autor popular" en el sentido de que centra su obra menos en lucubraciones filosófico-teológicas de cariz teórico que en temas de piedad popular[4]. De aquí que, si bien en *VS* Leoncio no desarrolla formalmente un discurso escatológico, deja entrever, no obstante, algunas representaciones consolidadas en la mentalidad popular de su época acerca de la vida futura, especialmente en su relación con la vida terrena. Dichas representaciones proporcionan un material apto desde donde abordar las creencias sobre el más allá compartidas por la sociedad bizantina del siglo VII d. C. No es, por tanto, una *teoría* acerca del fin de la vida y su continuación en el Reino de los Cielos lo que se ha de rastrear en el relato que el obispo de Neápolis confecciona de la vida de este santo sino, más bien, ciertas *ideas comunes* pertenecientes al imaginario escatológico de la sociedad a la que él perteneció.

Con todo, uno de los elementos idiosincrásicos de la santa locura es, justamente, su orientación escatológica, en la medida que, con sus desvaríos y desmanes, el loco por causa de Cristo hace evidente el conflicto entre el mundo

---

su etimología es incierta, algunos especialistas han relacionado este adjetivo con el siríaco *sakla*, que traduce a *morós* 'tonto' (cfr. Lennart RYDÉN, "The holy fool", en Sergei HACKEL (ed.), *The Byzantine saint*, Nueva York, St. Vladimir 's Seminary Press, 2001, p. 107). La expresión *salòs dià toû Khristoû* aparece aquí por primera vez. El primer testimonio registrado en torno a la santa locura pertenece a la *Historia Lausiaca* de Paladio, escrita alrededor del 420 d. C., donde se narra la vida de una monja del convento de Tabennisi en Egipto que pretendía estar poseída por el demonio y se hacía pasar por loca; véase Kari VOGT, "La moniale folle du monastère del Tabennésiotes. Une interprétation du chapitre 34 de l'Historia Lausiaca de Pallade", *Symbolae Osloenses*, LXII (1987), 95-108. Con respecto al tema de la santa locura en general, véase Ernst BENZ, "Heilige Narrheit", *Kyrios* III, 1/2 (1938), 1-55; Peter HAUPTMANN, "Die 'Narren um Christi Willen' in der Ostkirche", *Kirche im Osten*, 2 (1959), 27-49; Sergei IVANOV, "La «santa locura» rusa (*iurodstvo, pojabstvo*)", *Erytheia*, 20 (1999), 75-98; Alexander P. KAZHDAN (ed.), "Fools, Holy", en *IBID.*, *The Oxford Dictionary of Byzantium*, Oxford, Oxford University Press, 1991; IDEM, "Symeon of Emesa", en *ibidem*; Ekkart SAUSER, "Symeon Salos von Emesa", en *Biographisch-bibliographisch Kirchenlexikon*, vol. XI (1996), cols. 351-353; José SIMÓN PALMER, "Los santos locos en la literatura bizantina", *Erytheia,* 20 (1999), 57-74; Vsevolod ROCHCAU, "Saint Siméon Salos, ermite palestinien et prototype des 'Fous-pour-le-Christ'", *Proche-Orient Chrétien*, XXVIII (1978), 209-219; *IDEM*, "Que savons-nous des Fous-pour-le-Christ?", *Irénikon*, LIII (1980), 341-353 y 501-512; Lennart RYDÉN, "The Holy Fool", en HACKEL (ed.), *op. cit.*; John SAWARD, *Perfect Fools: Folly for Christ's Sake in Catholic and Orthodox Spirituality*, Nueva York, Oxford University Press, 1980; Thomas SPIDLÍK, "Fous pour le Christ. En Orient", en *Dictionnaire de Spiritualité Ascétique et Mystique*, París, Beauchesne, 1964, t. V, cols. 752-761; Alexander Y. SYRKIN, "On the behavior of the fool for Christ's sake", *History of religions*, 22:2 (1982), 150-171. Todos estos trabajos hacen, en mayor o menor grado, referencia a Simeón de Émesa.

presente y el mundo por venir, dejando al descubierto las contradicciones de la sabiduría mundana y anunciando la sabiduría que se acerca con el fin de los tiempos[5].

La vida de Simeón es el *exemplum* del que Leoncio de Neápolis se vale para resaltar los rasgos fundamentales de una vida terrena que se orienta hacia la vida futura. Esta vida espiritual (*zoé*) puede ser llamada 'escatológica', en tanto se caracteriza por asumir actitudes, prácticas y creencias que hacen presente, en la existencia terrena, la vida del más allá.

Toda vida escatológica vive la profunda tensión del "ya pero todavía no"; los pasajes que han de ser analizados a continuación muestran de qué manera Leoncio, en su trabajo de hagiógrafo[6], ha querido transmitir a sus lectores un modelo representativo de alguien que, sin poseer todavía la vida eterna, se ejercitó en las prácticas que a ella conducen y que, de alguna manera, la hacen presente en la vida terrenal.

En el abordaje de la cuestión acerca de la vida futura en *VS*, dos ejes de investigación resultan particularmente destacados:

a) Por una parte, el relevamiento de todos aquellos elementos vinculados con la existencia presupuesta de una 'vida del más allá', para caracterizar sus rasgos y alcances; a través de Simeón son resaltadas las diversas actitudes que el cristiano debe asumir para lograr la 'vida' escatológica (oración, existencia retirada, práctica de las virtudes, etc.). Frente a ellas, la hagiografía de Leoncio suele presentar las actitudes opuestas, que sólo conducen a la 'vida fácil' en lo terrenal pero no a la *zoé* escatológica.
b) Por otra parte, el estudio de las representaciones que, en concreto, tanto acerca de la muerte como de la vida futura se hallan implícita o explícitamente presentes en la obra, sea a través de las manifestaciones de los protagonistas en referencia a ellas y del vocabulario con el que son aludidas, sea a través de los episodios en los que efectivamente acontecen.

---

4 "Ces problèmes ne sont pas ceux de la grande théologie dogmatique et des controverses christologiques, mais ceux de la piété au quotidien…" –Vincent DÉROCHE, *Études sur Léontios de Néapolis*, Uppsala, 1995, p. 270–.

5 Cfr. SAWARD, *op. cit.*, p. 27. Además de la tendencia escatológica, el autor señala otros ocho elementos comunes a todos los santos locos: cristocentrismo, carisma, simulación de locura, peregrinaje, elemento político, discernimiento de espíritus, ascetismo, simplicidad de corazón como un niño. Cfr. p. 25 y ss.

6 Sobre la tarea hagiográfica de Leoncio. véase Cyril MANGO, "A byzantine hagiographer at work: Leontios of Neapolis", en Irmgard HUTTER (ed.), *Byzanz und der Westen. Studien zur Kunst der europäischen Mitelalters*, Viena, Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften, 1984.

1) Conductas de Simeón que hacen a una vida escatológica

La importancia de relatar la vida de un santo ejemplar[7]

Leoncio caracteriza su propia obra como una *diégesis*[8], *i. e.* una narración, de la vida de Simeón. A través de un prólogo notablemente rico en recursos retóricos, justifica el hagiógrafo la importancia de relatar como ejemplo de virtud la vida y enseñanza de aquellos que han sido edificantes para otros cristianos. Puesto que Leoncio se considera a sí mismo indigno de ser ejemplo para otros, elige transmitir la vida de Simeón:

> *En efecto, dado que no podemos proponer a partir de nuestra vida* la enseñanza e imagen y modelo de la práctica acorde a la virtud, *al llevar a todas partes en nosotros los padecimientos del pecado, ¡vamos!, al menos a partir de la práctica de otros y de los sudores soportados para otros, develemos hoy a vosotros un* alimento que no perece sino que conduce nuestras almas hacia la vida eterna [121:18-22][9].

La importancia de narrar la vida de Simeón radica en el hecho de que ella es "enseñanza (*didaskalía*), imagen (*eikón*) y modelo (*typos*) de la práctica acorde a la virtud (*tês kat' aretèn ergasías*)". La *areté*[10] es aquel rasgo que ha caracterizado todas las acciones de Simeón, aquello que Leoncio ha dado en llamar *politeía*, es decir, conducta[11]. Por tanto, si la figura de Simeón es digna de una narración, no es sino porque él ha vivido una vida virtuosa, conforme con la volun-

---

7 Sobre la función del santo en la Antigüedad, Peter BROWN, "The Rise and Function of the Holy Man in Late Antiquity", *Journal of Roman Studies*, 61 (1971), 80-101; IDEM, "The Rise and Function of the Holy Man in Late Antiquity", 1971-1997, *Journal of Early Christian Studies*, 3:3 (1998), 353-376. Sobre las particularidades del santo sirio: Han J. W. DRIJVERS, "Hellenistic and Oriental Origins", en HACKEL (ed.), *op. cit.*, pp. 25-33.

8 Es interesante que Leoncio utilice el término *diégesis* para referirse a su relato, ya que esta palabra tiene una larga tradición en los escritos hagiográficos para designar una narración fundada en los testimonios, sea del propio escritor, sea de un tercero que se los transmitió, como es el caso de Juan el Diácono en la *Vida de Simeón*. Claudia Rapp ha escrito un interesante artículo en el que estudia la etimología de este término y su uso en la hagiografía tardo-antigua, Claudia RAPP, "Storytelling as Spiritual Communication in Early Greek Hagiography: The Use of Diegesis", *Journal of Early Christian Studies*, 6:3 (1998), 431-448.

9 Todos los pasajes citados de la *Vida de Simeón* pertenecen a la traducción, de próxima publicación, realizada por Pablo Cavallero, Tomás Fernández y el autor del presente trabajo en el marco del grupo de investigación *Colloquium Byzantinum*.

10 Sobre el tema de la virtud en la *Vida de Simeón*, véase José SIMÓN PALMER, "La aretología cristiana en la *Vida de Simeón el Loco*, de Leoncio de Neápolis", *Erytheia*, 16 (1995), 29-38.

11 *Politeía*: es interpretada como 'vida ascética' por V. DÉROCHE, *Études sur Léontios de Néapolis*, Uppsala, 1995, p. 232. Pensamos que el término alude a la conducta o desempeño que el personaje tiene en su 'etapa urbana', que en gran medida es el centro de esta biografía; la 'ascesis' de Simeón abarca mucho más que esta etapa (incluye sus días como cenobita y sus años como eremita). El giro *bíos kaì politeía* es frecuente en los relatos hagiográficos; véase, por ejemplo, las vidas de Ticón, Heraclídes, etc.

tad de Dios, y por ello es un fiel modelo para todo aquel que desee transitar el mismo camino. Leoncio utiliza la imagen bíblica de *Juan* 6, 27 acerca del alimento no perecedero ("obrad no por el alimento que perece sino por el alimento que permanece en la vida eterna") para resaltar la perdurabilidad y actualidad de la vida de Simeón como *exemplum* de cristiano[12]. En este sentido, la vida del emeseno es alimento para otros quienes tienen pretensiones escatológicas: quienes desean vivir de manera virtuosa pueden encontrar en Simeón un modelo a seguir. El razonamiento que subyace al texto puede formularse de la siguiente manera: alcanzar la vida eterna implica trabajar en su prosecución ya en esta vida; tomar como ejemplo a un santo que ha alcanzado esa condición es un buen camino hacia allí.

Asimismo, el relato tiene un objetivo pedagógico, en la medida en que aspira a ser una ayuda para quienes encuentran dificultades a la hora de ejercer una vida conforme a la voluntad de Dios sirviéndose de su propia conciencia o de los preceptos divinos:

> *Pues para los esmerados y dispuestos hacia Dios en pensamiento, incluso es suficiente, para la sugerencia de una enseñanza, la conciencia que aconseja todos los bienes y aparta de todos los males. En cambio, los todavía más bajos que esos tienen necesidad del precepto y la sugerencia de la ley escrita. Mas si alguien rechaza el primer y el segundo modo del camino que lleva a la virtud, es forzoso que éste, al menos a partir del esmero y preocupación de los otros –ya la [preocupación] que es vista por sus propios ojos, ya la que se le ha presentado por oídas y por narración–* sea despertado al divino deseo y haga sacudir de sí el sueño del alma y se encamine por el camino estrecho y afligido y comience de ahí en más la vida eterna. Pues también está en nosotros y yace en nuestra potestad ya sea menospreciar lo presente como perecedero por deseo de lo futuro, ya sea en cambio no obtener los bienes infinitos por deseo y anhelo de los presentes [122:1-12].

La finalidad del relato es, por tanto, claramente pedagógico-salvífica: ser un instrumento "didascálico" que despierte en otros el deseo de comenzar a vivir en este mundo conforme a la vida eterna[13].

La elección de una vida escatológica

Explicitada la *raison d'être* de la narración, Leoncio se dispone a describir el

---

[12] Acerca del tema del santo como *exemplum*, cfr. Peter BROWN**,** "The Saint as Exemplar in Late Antiquity", *Representations*, 1:2 (1983), 1-25.

[13] "Leontius constructed his own portrait of such a man when he composed the *Life of Symeon*, motivated by literary, pedagogical, and ultimately theological concerns. [...] In creating his narratio, Leontius intended not to deceive, but to edify. Ultimately Leontius, like the Symeon about whom he writes, was trying to save souls" –Derek KRUEGER, *Symeon the Holy Fool. Leontius's Life and the Late Antique City*, Berkeley, University of California Press, 1996, p. 7–.

derrotero de Simeón entre el desierto y la ciudad[14]. Exceptuando el prólogo y el epílogo, el texto se estructura en dos partes claramente divisibles[15]. En la primera de ellas, Leoncio se ocupa cronológicamente de la vida de Simeón y su amigo Juan a partir del momento en el que ambos se conocen y deciden emprender la vida monacal ingresando en el monasterio llamado de *abbá* Gerásimo. La estadía allí es breve, pues, luego de un tiempo, ambos deciden lanzarse al desierto del Jordán donde incursionan en la vida eremítica durante veintinueve años como *boskoí*[16], esto es, monjes herbívoros. Esta primera sección muestra el progreso de ambos como anacoretas, realizando todo tipo de prácticas ascéticas entre las cuales se destacan la oración perseverante, el ayuno prolongado, el combate contra las tentaciones y el diablo[17]. A través de estos ejercicios Simeón logra alcanzar la perfección de la vida espiritual. Sin embargo, no es suficiente para él ya que, una vez alcanzado dicho estadio, Simeón se siente llamado a abandonar el desierto y regresar a la ciudad con el fin de ayudar a otros a salvar sus almas. De ello se ocupa la segunda parte del relato, la cual se compone de un grupo de anécdotas sin conexión cronológica acerca de Simeón en la ciudad de Émesa hasta el día de su muerte. Dichas anécdotas describen diversos episodios en donde se manifiesta la santa locura de Simeón quien, fingiendo estar loco, escandaliza a los ciudadanos a través de múltiples formas: insultos, blasfemias, acciones indecorosas, actitudes agresivas, etc. Esta conducta, no obstante, como se verá más adelante, sólo es el modo con el cual Simeón procura evitar ser reconocido como santo. Como agudamente ha señalado R. Browning, el comportamiento fuera de las normas sociales establecidas es otra forma de retirarse de

---

[14] Acerca de la cuestión de las biografías en la Antigüedad, Elena GIANNARELLI, "La biografia cristiana antica: strutture, problemi", en G. LUONGO (ed.), *Scrivere di Santi*, Roma, Viella, 1998, pp. 49-67.

[15] Como afirma RYDÉN, *Bemerkungen*, p. 18, la estructura del texto de Leoncio corresponde al esquema *bíos prò tôn práxeon*, cronológico –*práxeis keì aretaí*, sin cronología. Sin embargo, las descripciones de *práxeis* y *aretaí* coinciden –afirma– ya que "Taten und Tugenden für die Asketen identisch sind".

[16] Evagrio Póntico (s. VI) es el primero en distinguir, refiriéndose a los monjes de Palestina, entre *boskoí* y *saloí*. Cfr. *Historia eclesiástica* I: 21. Un breve pero agudo análisis de este pasaje puede encontrarse en DÉROCHE, *op. cit.*, pp.168-169.

[17] Una excelente tipología de las prácticas que caracterizan a los santos del estilo de Simeón se encuentra en Robert BROWNING, "The 'Low Level' Saint's Life in the Early Byzantine World", en HACKEL (ed.), *op. cit.*, pp.117-127. Allí el autor caracteriza al "santo de bajo nivel" como alguien que se retira de la sociedad, de sus límites, sus obligaciones y sus recompensas. En este sentido, no comparte necesidades con la gente común, como por ejemplo, relaciones sexuales, comida, sueño, vestimenta o familia. La contraparte de la libertad del santo de las necesidades ordinarias es la posesión de poderes extraordinarios como, por ejemplo, el poder de curación y su caso extremo, resucitar a alguien, la lucha contra demonios, el sometimiento de las fuerzas de la naturaleza, la experimentación de visiones o alucinaciones diferentes a los sueños de los hombres, la provisión milagrosa de comida, la conciencia de sus poderes que lo distinguen de otros hombres –y el consiguiente castigo a aquéllos que cuestionan la existencia u origen de ese poder– la longevidad a pesar de su exhaustivo estilo de vida. Varios de estos rasgos se encuentran presentes en Simeón.

la sociedad, tanto como lo es la permanencia física en el desierto[18]. En el caso de Simeón, sin embargo, la finalidad de su "retiro en la ciudad" es coadyuvar a la salvación de las almas de aquellos a quienes escandaliza[19], poniendo en evidencia las contradicciones de la sabiduría del mundo y resaltando, con ello, que la única y verdadera sabiduría proviene de Dios.

Leoncio inicia la primera de estas partes comentando que, siendo joven, Simeón conoce en la fiesta de la Exaltación de la Cruz en Jerusalén a Juan, un joven con quien decide emprender el regreso hacia su Siria natal, puesto que ambos eran oriundos de allí. A mitad de camino, tras atravesar Jericó, avistan a lo lejos los monasterios situados junto al río Jordán, hacia donde se dirige una desviación del camino principal. En ese momento se les presenta a los jóvenes una disyuntiva cuya decisión cambiará el rumbo de sus vidas: o continuar por el camino que transitaban y que los llevaría de regreso a sus hogares a proseguir con sus vidas o desviarse del mismo y tomar el camino conducente al río Jordán para comenzar allí una vida monástica. Los senderos que se bifurcan son llamados, por el propio Juan, el camino público y el camino que llega al Jordán, sendas que conducen a la muerte y a la vida respectivamente.

> *Pues hicieron de cuenta que se detenían al costado del lugar. Por casualidad se encontraron ante el camino que se bifurca y lleva hacia el santo Jordán. Se detuvieron ambos y Juan dice, señalándole con el dedo a Simeón:*
>
> *–He aquí el* camino que conduce a la vida *–mostrándole el camino del santo Jordán– y he aquí el* camino que conduce a la muerte *–mostrándole el camino público por donde se habían adelantado sus padres. En efecto oremos aquí y pongámonos cada uno de nosotros en uno de estos caminos y echemos suertes y, el que sea sorteado, por ese camino marcharemos* [125:1-9].

Aquí Leoncio utiliza una imagen recurrente en la literatura cristiana primitiva: la doctrina de los dos caminos. Dicha doctrina posiciona al cristiano frente a la opción de elegir entre la ruta que conduce a la vida (*he hodós he apágousa eis tèn zoén*) y el camino que conduce a la muerte (*he hodós he apágousa eis tòn thánaton*). Esta disyunción remite, en primera instancia, a *Mateo* 7, 13-14, donde Jesús advierte sobre la angostura del camino que conduce a la vida, al que le opone la anchura del "camino que conduce a la perdición" (*he hodós he apágousa eis tèn apóleian*). Por otro lado, dos claros precedentes que se ocupan de este tópico son la *Carta de Bernabé* y la *Didakhé*. La primera dedica los capítulos 17 al 19 a esta cuestión, aunque con una breve modificación: en vez de referirse a

---

[18] "How did the holy man establish his sainthood and gain his superhuman powers? Withdrawal from society is always involved. Usually it is physical withdrawal to the desert or the mountains, or to the aerial regions. Sometimes it i social withdrawal, as when the saint feings madness and is so freed from the normal restraints and tabus", BROWNING, *op. cit.*, p. 124.

[19] De aquí que V. Déroche, en referencia al tema de la santa locura, advierta: "au lieu d'être un simple moyen de masquer sa vertu et de progresser dans l'humiliation, la folie provocante peut aussi être un moyen d'agir sur le monde et de sauver des âmes", DÉROCHE, *op. cit.*, p. 176.

la vida y la muerte, se habla allí de camino de la luz y camino de las tinieblas. Por su parte, el comienzo mismo de la *Didakhé* enuncia las sendas entre las que se dirime el hombre –*hodoì dyo eisi mía tês zoês kaì mía toû thanátou diaphorà dè pollè metaxy tôn dyo hodôn*–, al punto que dicha división estructura el comienzo de la obra: los cuatro primeros capítulos se ocupan del camino de la vida, mientras que el quinto versa sobre el camino de la muerte. Si bien la imagen de los dos caminos es cara al cristianismo primitivo, los ejemplos citados parecen haber abrevado en una fuente judía común[20]. Así L. Rydén considera que el obispo de Neápolis tiene en mente *Deuteronomio* 30, 15[21] y *Jeremías* 21, 8[22] al recurrir a este *tópos*[23]. Más allá de estos detalles, es claro que el uso de este recurso permite a Leoncio representar los dos géneros de vida que se enfrentan a lo largo de la narración: la vida virtuosa propia de los santos y la vida mundana propia de los que viven para el presente.

Elegir el camino que conduce a la vida eterna es hasta tal punto optar por la verdadera vida que Simeón y Juan interpretan el momento de la elección como un "nuevo nacimiento":

> *En efecto, al descender ellos el camino que los encaminaba verdaderamente a la vida, era posible verlos regocijarse y correr como Pedro y Juan a la vivificante tumba del Señor y excitarse mutuamente con ardor y enardecerse. Pues Juan temía que el afecto por su madre quebrara a Simeón. Éste, a su vez, dudaba de que la pasión por su mujer recién casada no tornase a Juan hacia ella como la piedra magnética. Y por esto, entonces, el uno usaba con el otro de palabras de advertencia y de exhortación. Y uno decía:*
>
> *–No te desanimes, hermano Simeón, pues tenemos esperanza en Dios, porque* en el día de hoy fuimos engendrados de nuevo. *Pues ¿en qué aquellos vanos asuntos de nuestra vida y la riqueza podrían favorecernos en el día del juicio sino más bien dañarnos? Ni la juventud asimismo ni la belleza ligada a nuestro cuerpo permanecen inmarcesibles hasta el fin sino que, a causa de la vejez a su tiempo o a causa de la muerte transitoria, perecen y se apagan* [125:25-126:9].

Leoncio trae claramente a la memoria del atento lector el relato bíblico de *Juan* 3 sobre el fariseo Nicodemo quien, dialogando con Jesús, se sorprende ante la respuesta de que no es posible ver el Reino de los Cielos para quien no nace de nuevo. Si Simeón y Juan pueden considerar que han nacido de nuevo, es justamente porque han elegido el camino que conduce a la vida eterna y que les permitirá, tras la muerte, permanecer en el Reino de los Cielos junto a Dios.

---

20 Hubertus DROBNER, *Manual de patrología*, Barcelona, Herder, 1999, p. 74.

21 *Idoù dédoka prò prosópou sou sémeron tèn zoèn kaì tòn thánaton.*

22 *Kaì pròs tòn laòn toûton ereîs Táde légei kyrios Idoû egò dédoka prò tòn prosópou hymòn tèn hodòn tês zoês kaì tèn hodòn toû thanátou.*

23 Rydén considera que esta imagen tiene precedentes en la literatura griega pre-cristiana, por ejemplo, en Hesíodo, *Erga* 287ss. Cfr. Lennart RYDÉN, *Bemerkungen zum Leben des heiligen Narren Symeon von Leontios von Neapolis*, Uppsala, Almqvist & Wiksell, 1970, pp. 40-41.

Tanto más significativa se presenta esta elección que da comienzo al periplo de los jóvenes sirios en cuanto preanuncia la oposición que estructura la integridad de la hagiografía: o elegir un tipo de vida que se caracterice por actitudes, acciones y creencias que hagan presente el bien futuro, o llevar una vida disoluta, en la preocupación de los bienes terrenos y perecederos que, en verdad, sólo conducen a la muerte, dado que, detrás de ellos, no hay vida verdadera. Ya desde su inicio podemos distinguir el propósito de la hagiografía: disuadir a sus lectores del camino que conduce a la muerte y por lo tanto, del género de vida acorde con él, y persuadirlos para que tomen el camino conducente a la virtud a través de la imitación del santo.

De esta manera, la oposición entre las dos sendas resalta aún más el sentido del texto: una vida que se preocupa por lo terreno y se olvida del más allá, no es verdadera vida sino muerte; el privilegiar, en cambio, las cosas imperecederas y orientarse conforme a la voluntad de Dios, es sinónimo del comienzo de una vida nueva, de un nuevo nacimiento.

Esta elección se profundiza cuando ambos protagonistas, luego de su breve estadía en el monasterio de *abbá* Gerásimo –suceso al que haremos referencia más adelante– deciden hacerse anacoretas en el desierto, ya que con ello, en palabras del propio Simeón, es "otra vida" la que comienza.

> *Si me oyes, así como dejamos y nos apartamos de lo mundano, (quiero) que nos apartemos cabalmente de todo aliento. Pues* contemplo en este hábito otra vida y cosas extrañas. *Pues desde que el siervo de Dios nos revistió con él, arde mi interior y no sé por qué, y mi alma busca ni ver a nadie ni hablar u oír a nadie* [132:23-133:1].

Llegados a este punto, vemos claramente que la oposición es un recurso neurálgico en la matriz conceptual escatológica de Leoncio. No en vano es ampliamente utilizada por él a lo largo de su obra. El hecho mismo de que el relato se ocupe de un personaje que alcanza la santidad a través de la locura pone en evidencia la fuerte tensión entre sabiduría del mundo y sabiduría de Dios que Leoncio quiere transmitir a sus lectores. De alguna manera, ésta y todas las oposiciones que aparecen en el texto desarrollan y enfatizan aquella primera y fundamental opción: vida terrenal-vida escatológica. Un claro ejemplo del uso de la oposición como técnica narrativa para polarizar los géneros de vida ponderados se encuentra en el discurso del abad Nicón dirigido a Juan y Simeón al día siguiente de su llegada al monasterio:

> *–Bello, bello y digno es vuestro amor por Dios, solamente si no lo relajáis de modo que sea apagado por el Adversario de nuestra salvación. Es bella vuestra carrera, pero no dejéis de correr hasta que seáis coronados. Buena es la propuesta pero no os adormezcáis, para que no se entibie el fuego que hoy quema vuestro corazón.* Bien preferisteis lo permanente a lo perecedero. *Buenos son vuestros padres según la carne y bello el servir a ellos, pero incomparablemente más bello el agradar al Padre celestial. Buenos son los hermanos corporales, pero más ventajosos los espirituales. Buenos son los amigos según Cristo que tenéis en el mun-*

do, pero mejor es tener a los santos como amigos e intercesores ante el Amo. Buenos los jefes que tenéis en la necesidad ante los poderosos, pero no lo son tanto como el tener a los santos ángeles como suplicantes por nosotros. Buena y loable es, para quien tiene buenos recursos, la participación de sus riquezas y su piedad y beneficencia hacia los mendigos, pero para nada busca Dios de nuestra parte una ofrenda tal, como el ofrecerle nuestras almas. Dulce es el goce de los bienes de la vida, pero no es igual al bienestar del paraíso. *La riqueza es encantadora y deseable para la mayoría de los hombres, pero no es igual a lo que "el ojo no vio y el oído no escuchó y no subió al corazón del hombre" (1 Corintios 2, 9). Encantadora es la belleza de la juventud, pero nada como la del novio celestial, Cristo. Pues afirma David "Hermoso es por su belleza frente a los hijos de los hombres" (Salmo 44, 3). Grande es combatir por un rey terrenal, pero esa tal milicia es transitoria y peligrosa* [127:3-23].

Esta breve amonestación muestra a las claras la antítesis –acentuada por las anáforas– de las dos alternativas que se le presentan a quienes, como Simeón, optan por llevar una vida virtuosa. De especial interés para nuestro tema resultan aquellas oposiciones entre lo permanente y lo perecedero y entre los bienes del paraíso y los bienes de la vida terrena. Rasgo esencial de una "vida escatológica", entonces, es privilegiar aquellos bienes que perduran en la vida futura. De suyo, todos esos bienes celestiales tienen su origen y centro en Dios. La vida de Simeón es, por tanto, un claro *exemplum* de todos aquellos bienes dignos de ser perseguidos en la vida presente para alcanzar la salvación eterna.

Del desierto a la ciudad

La actitud esencial que hace a esta nueva etapa que comienza a partir de la elección y que Leoncio se afana por resaltar en el retrato de Simeón es la virtud (*areté*). Como afirma el obispo, el Loco ha alcanzado niveles extraordinarios en este sentido y por ello "se ha instituido –y por mucho– más respetable que muchos" [122:15].

Varios *loci* hacen especial referencia a ello. Así sucede con el pasaje en el que Simeón y Juan llegan a la abadía y el *abbá*, al recibirlos, reconoce la virtud de Simeón:

> *En efecto dice enseguida a Simeón:*
> *–Bienvenido, Loco, verdaderamente diez es lo tuyo sobre lo de abbá Juan.*
> *Lo decía por la* perfección de su vida de acuerdo con la virtud [126:30-127:2].

Esa virtud del Loco se verifica en especial en el ejercicio de la actividad anacorética en el desierto, donde la "vida eremítica y totalmente sin casa y retirada" es comparada a un combate y una carrera[24]. Leoncio hace uso de dos metáforas

---

[24] Cfr. 129: 9-11.

ya clásicas en el género hagiográfico: el anacoreta como un guerrero y un atleta[25]. La vida eremítica encuentra fuertes resonancias en la actividad del guerrero en la medida en que, quien elige el camino del ascetismo, debe enfrentar un gran número de penas y tentaciones. La estadía en el desierto se destaca por su crudeza, a la que el santo debe enfrentarle su *pónos* (esfuerzo). Por su parte, la imagen de la vida cristiana como una carrera hace especial referencia al objetivo de toda competición: llegar a la meta. La vida escatológica es así comparada con una carrera que tiene como meta final alcanzar el Reino de los Cielos, objetivo para el cual es necesario superar los padecimientos que implica la misma.

La importancia de resaltar la virtud inherente a la vida del Loco queda demostrada ya desde los comienzos de la narración. Allí Leoncio exhorta a sus lectores a profundizar su mirada para reconocer, en la conducta del santo loco, la virtud que a ella subyace y le da sentido. Para ello apela, a modo de *captatio benevolentiae*, tanto de la imagen bélica como de la deportiva:

> *Pido a todos los que oigan la narración de la* angélica conducta *presentada por nosotros, o la lean, aplicarse a lo dicho con temor del Señor y con la indudable fe adecuada a los verdaderos cristianos. Pues sabemos que a los más insensatos y a los despreciativos les parecerá que decimos cosas increíbles y dignas de risa. Mas si hubieran escuchado al que dijo "el que quiera ser sabio en esta era, hágase tonto para hacerse sabio" (1 Corintios 3, 18), y asimismo "nosotros somos tontos por causa de Cristo" (1 Corintios 4, 10), y asimismo "porque la tontería de Dios es más sabia que los hombres" (1 Corintios 1,25), no se aplicarían como a ridiculeces a* lo obrado por este verdaderamente atleta, *sino que lo admirarían más y mejor que a lo obrado por los que persiguen las restantes conductas de la virtud. Pues* se dirigió al mundo no como un no ejercitado, *necesitado de entrenador, sino que* (como vemos que ocurre en las formaciones bélicas cuando todo el ejército se ha colocado unánime, los que confían en su poderío y mucho más en el de Dios, no sólo por las armas militares que los cubren sino también por la diversa y prolongada experiencia bélica, éstos, incluso solos, saltan de la multitud hacia un combate singular contra los adversarios, así también él hace), cuando peleó bien y según costumbre el buen combate, *cuando con el poderío del Espíritu se vio a sí mismo acorazado, cuando hubo tomado en sí el poderío de pisar "serpientes y escorpiones" (Lucas 10, 19), cuando apagó el ardor de la carne con el rocío del Espíritu Santo, cuando escupió como sobre una araña sobre toda delicia y gloria de la vida... –¿y qué más es necesario decir?–, cuando por humildad tomó para sí la impasibilidad como vestidura de adentro y de afuera y fue considerado digno de la filialidad adoptiva, de acuerdo con la voz que dice en el* Cantar de los cantares *acerca del alma pura e impasible, que es "toda bella", dice Cristo al alma, "toda bella, vecina mía, y en ti no hay reproche" (Cantar 4, 7), entonces* también él saltó al mundo desde el desierto como a un combate singular contra el diablo, *por un llamamiento de Dios. Pues* no creyó justo que el honrado y glorificado así por Dios [sc. Simeón] menospreciara la salvación de los congéneres, *sino que, recordando al que dijo*

---

[25] Ambas metáforas se encuentran en el Nuevo Testamento: cfr. *1 Cor.* 9, 24-27; *2 Timoteo* 4: 7-8; *Hebreos* 12:1.

"amarás a tu prójimo como a ti mismo" (Lucas 10, 27), quien tampoco consideró indigno revestir "forma de esclavo" (Filipenses 2, 7) sin desviarse a causa de la salvación del esclavo, imita también él a su propio Amo, poniendo verdaderamente su alma y su cuerpo para salvar a algunos [122:25-123:24].

Este pasaje sintetiza de qué modo Simeón ha emprendido el camino de una vida escatológica en la Tierra: por una parte, ejercitándose en la vida solitaria en el desierto, por otra, dejando atrás el desierto y arrojándose al mundo. "¿En qué nos aprovecha de ahora en más, hermano, –pregunta Simeón a Juan– quedarnos en este desierto? Por el contrario si me escuchas, levántate, vayámonos, salvemos también a otros"[26]. Así, lejos del solipsismo, Simeón no sólo procura hacer de la propia vida una *zoé* escatológica sino, con ello, ser un medio para que otros se orienten en la misma dirección.

En resumen, el regreso de Simeón a la ciudad tiene como principal objetivo ayudar a otros a actuar acorde con la vida escatológica –tanto como él lo ha logrado en el desierto– y que a través de esta vida puedan ser dignos de recibir la salvación. La tarea de Simeón es, por tanto, eminentemente salvífica y, en este sentido, puede ser llamado un *alter Christus* o *imago Christi*[27]. Lo que puede sorprender a muchos es el hecho de que, en principio, su conducta indecorosa no parece consecuente con dicha meta. A tal punto sus acciones son escandalosas que el mismo Leoncio las califica como paradojales y dignas de asombro (*tà parádoxa kaì axiothaúmasta prágmata*[28]). A primera vista estas actitudes parecen contradecir la santidad que Leoncio predica del Loco. Sin embargo, debemos inscribir el comportamiento de Simeón en el marco de la literatura hagiográfica que se dedica a la locura como santidad y especialmente en el *topos* del *kryptòs doûlos*[29]: a través de la apariencia de locura, el santo logra que los ciudadanos no reconozcan su santidad. Renunciar al reconocimiento de la propia santidad por parte de otros es una forma de evitar la vanagloria (*kenodoxía*)[30]. Y esto, a su vez, es una parte fundamental de la vida ascética que el santo se ha propuesto llevar a cabo en la medida en que renunciar a la propia gloria –y, con ello, poner de relieve que el único verdaderamente digno de gloria es Dios– es un componente básico del camino que conduce a la vida eterna. La contrapartida de ello es buscar la gloria del mundo para sí mismo.

---

[26] 142: 14-15.

[27] Al respecto véase DÉROCHE, *op. cit.*, nota 59, p. 178 y DRIJVERS, *op. cit.*, pp. 27-28.

[28] Cfr. 123:26-7; 145:1.

[29] Cfr. DÉROCHE, *op. cit.*, pp. 180-181 y 266-267.

[30] *Ibidem*, pp. 177-178.

2) Representaciones acerca de la muerte y la vida futura en la obra

Este segundo apartado se ocupará especialmente de aquellos pasajes de la *VS* que hacen referencia directa o indirecta a la muerte y a la vida futura. A partir de las expresiones y las actitudes de los personajes con respecto a estos dos temas será posible descubrir ciertas representaciones escatológicas propias de la época. Una primera sección se ocupará propiamente de las menciones acerca de la muerte y las formas de aludir a ella; la segunda se detendrá en aquellos *loci* que específicamente hacen alusión a la situación del ser humano *post mortem*.

Alusiones a la muerte

La narración de Leoncio permite entrever un nutrido plexo de representaciones acerca de la muerte consolidadas en el mundo tardo-antiguo cristiano. Varias de estas referencias consisten en rodeos lingüísticos en forma de perífrasis o eufemismos[31]; otras, en cambio, son menciones expresas. Tanto como en nuestra sociedad actual, el miedo a la muerte y la consiguiente necesidad de "nombrarla sin nombrarla", vigorizó el uso de eufemismos en el mundo bizantino. Así lo confirma G. Dennis en su trabajo dedicado a la muerte en Bizancio: "Like us, the Byzantines tended to avoid the words death and dying. They preferred various euphemisms"[32].

a) Eufemismos en torno a la muerte

---

[31] Para un análisis filológico de los términos alusivos a la cuestión de la muerte en la literatura griega y romana, con algunas referencias a usos eufemísticos, véase Hubert PETERSMANN, "Muerte, alma y más allá en la creencia popular de los griegos y los romanos desde el punto de vista lingüístico", en R. BUZÓN, P. CAVALLERO, A. ROMANO, M. E. STEINBERG (eds.), *Los estudios clásicos ante el cambio de milenio. Vida, muerte, cultura*, Buenos Aires, Facultad de Filosofía y Letras (UBA), 2002.

[32] Y la cita continúa: "A person had simply 'gone away', had vanished or departed from the world of mortals or was no longer among them. Emperor Constantine VII 'exchanged his life and was free to rest over there'. A person fulfilled 'our common debt'; he completed or, in one instance, emptied his quiver of his allotted portion of life. One freed oneself from the things here. Individuals were 'cut down like a shoot by the sickle of death'. In 1411 a Turkish prince 'met an end quite worthy of his ways'; he was strangled by his brother. Some soldiers who fell in battle 'embraced mother earth', and others 'added to the population of Hades'. Soldiers falling from a battlement demolished by Byzantine artillery 'were pitched headlong into the entranceway of Hades [...] and were soon woefully swimming across Acheron'. In another siege, the wall collapsed and the men on it 'failed to answer roll call'" –George DENNIS, "Death in Byzantium", *Dumbarton Oaks Papers*, 55 (2001), 1-7–.

• La muerte como partida

Una forma muy habitual que tiene Leoncio de mencionar la muerte es referirse a ella como una partida o salida de la vida. Así lo revelan especialmente algunos pasajes, el primero de los cuales es un extracto de una amonestación que *abbá* Nicón dirige a Simeón:

> *En efecto, tornándose* [Nicón] *de nuevo a Simeón le dice:*
> *–No te aflijas ni llores la canicie de tu señora madre, pues mucho más que tu persona puede consolarla Dios, conmovido por tus combates. Pues aunque te apegues a ella hasta su fin, empero, es incierto si tú no* vas a salir de la vida *antes que ella privado de las virtudes y si no* vas a irte *sin tener al que puede preservarte de los males futuros. Pues ni el amor de madre ni de padre, ni multitud de hermanos, ni riqueza ni gloria ni lazo de mujer ni afecto de hijos pueden conmover al Juez, sino la conducta virtuosa y los esfuerzos y fatigas acordes a Dios* [127: 27-128: 6].

En este caso, Nicón se refiere al hecho de fenecer con las expresiones *tòn bíon hypexérkhou*[33] y *apérkhou*.

Otro pasaje, que sigue a la despedida entre Juan y Simeón antes de que éste ingresara en Émesa, utiliza un giro similar:

> *En efecto, de inmediato, Simeón corrió directamente hacia la santa ciudad de Cristo, nuestro Dios. Tenía mucha sed, como decía, y ardía anhelando, después de tanto tiempo, llegar al disfrute de los santos lugares de Cristo y, tras arribar al santo y vivificante sepulcro de Cristo y al calvario santo y salvador y portador de victoria, cumplió su anhelo. Permaneció sentado tres días en la ciudad santa, entrando y arrodillándose y orando en los muy venerables lugares del Señor. Su oración era toda para que su actividad quedara oculta hasta su* partida de la vida, *para que rehuyera la glorificación de los hombres, a través de la cual viene al hombre la soberbia y arrogancia que incluso a los ángeles expulsó de los cielos* [144: 17-26].

Es notable, por un lado, el hecho de que, en este pasaje, Leoncio utiliza el término *bíos* haciendo alusión a la vida terrena, contraponiéndola con la vida futura, que sería propiamente la *zoé*. Por otro lado, resulta especialmente interesante la expresión *ek toù bíou metástasis*, es decir, 'partida de la vida'[34], en alusión a la muerte. El término *metástasis* suele utilizarse como sinónimo de *metáthesis* y *metábasis*, todos los cuales hacen referencia al traslado o tránsito del alma después de la muerte, o –por ejemplo, en el caso de la Virgen María– al traslado de su cuerpo al cielo. Así, Leoncio echa mano de vocablos que se encuentran en el campo semántico del hecho de emprender un viaje, de manera que el lector asocie la muerte no tanto con el fin de un período sino con el comien-

---

[33] Este giro ya se encuentra en el historiador Apiano (II a. C.), *Basiliké* 2.

[34] Esta expresión es utilizada con anterioridad por Polibio 30.2.5.

zo de algo nuevo. Así también el mismo Simeón, unos días antes de su fallecimiento en diálogo con Juan el diácono, predice[35] su muerte y la de su amigo, Juan el eremita:

> *Muchas veces mantenía largo y provechoso encuentro con el señor Juan, el diácono, solo, y amenazaba que si lo delataba caería con gran tormento en el siglo venidero. Le decía, cuando le contaba toda su vida, esto es* dos días antes de ser llevado de esta vida, *que:*
>
> *–Hoy fui junto al hermano Juan y encontré que él progresó grandemente por causa de Dios y me alegré. Pues* lo vi llevar su corona e inscripto en ella "corona de la paciencia del desierto". *Y a su vez afirma aquel bendito: "Te vi –afirma– cuando viniste, que alguien te decía:* 'Ven, ven, loco para que lleves no una sola corona sino las coronas de las almas que acercaste a Mí'". *Mas opino, señor Archidiácono, que no vio en mí nada tal, sino que se congració conmigo. Pues un hombre loco y tocado, ¿qué recompensa tiene para llevarse?* [166: 18-29].

Simeón tiene una visión beatífica que le revela que, pronto, él y Juan han de morir y entrar en la gloria de Dios. Resulta particularmente interesante la mención de las coronas como símbolos de la recompensa. Es notable que, frente a Juan, que lleva una sola corona, Simeón es recompensado con más de una, por haber colaborado en la obra salvífica. Al parecer, Leoncio expresa sutilmente una valoración acerca de los distintos tipos de vida religiosa: el *salós* que ofrece su vida para ayudar a la salvación del resto de las almas tendrá mayor recompensa en la existencia futura que el eremita[36].

La representación de la muerte como un viaje es una imagen habitual en el espíritu bizantino, heredada del mundo antiguo[37]. G. Dennis, señalando las líneas fundamentales de la matriz conceptual escatológica bizantina, sintetiza este aspecto cuando afirma: "Death was not the end of life but a change of life. As life itself was a journey, so death was a journey"[38]. La idea que subyace a estos giros es que la muerte no es el fin absoluto del vivir sino sólo de la vida terrena. Para quienes siguen los pasos de Simeón, a esta última prosigue la vida eterna.

• El acogimiento del Padre

El correlato de concebir la muerte como una partida se encuentra en el aco-

---

35 G. DENNIS recuerda que es habitual que los santos predigan su muerte –DENNIS, *op. cit.*, p. 3–.

36 Cfr. DÉROCHE, *op. cit.*, p. 231.

37 En el mundo antiguo, claro está, no se trataba del viaje al cielo, sino del viaje al Hades, el mundo de los muertos. Baste nombrar la figura del barquero Caronte, el cual era llamado *nekropompós*, conductor de cadáveres, *psykhopompós* y *psykhagogós*, conductor de almas en la literatura griega. Cfr. EURÍPIDES, *Alceste* (ed. de P. Cavallero), Buenos Aires, Losada, 2007, pp. 48-49.

38 DENNIS, *op. cit.*, p. 7.

gimiento por parte de Dios en el Paraíso, idea expresada por Simeón unas líneas más abajo en el mismo diálogo con Juan el diácono:

> *Esto y otras muchísimas cosas le recomendó, de las cuales algunas le rogó que no las dijera nunca a nadie porque no todos recibirían con fe lo dicho:*
>
> *–Consuélate, puesto que* tras estos tres días el Señor acoge al loco, el más pequeño, y al señor Juan, su hermano. *Pues también yo mismo, yendo, le dije* 'hermano, ea, vamos, a partir de ahora es el momento'. *Pero después de dos días ve a mi cabaña y mira si encuentras algo. Pues quiero que tengas un recuerdo del loco humilde y pecador.*
>
> *Y tras decirle estas cosas y más que éstas, yéndose, se recluyó en su cabaña* [167: 19-28].

Para Simeón, la muerte no es un camino hacia la nada sino el encuentro tan anhelado por el santo con el Padre Celestial, a tal punto que habla de su propia muerte como el *kairós*, el momento. A este momento tan especial se refiere Simeón cuando afirma que Dios lo acoge (*proslambánetai*). Queda claro, pues, que la vida eterna para el santo no es un mero estado, sino el encuentro con un Dios personal.

• La muerte transitoria

Así como es habitual referirse a la muerte como una partida, también lo es que ésta sea particularmente calificada con términos que dan cuenta de su condición pasajera frente a la perdurabilidad de la vida eterna. Así, por ejemplo, lo muestran dos pasajes, el primero de los cuales ha sido citado anteriormente y el segundo corresponde una larga exhortación de Nicón dirigida a Juan y Simeón:

> *–No te desanimes, hermano Simeón, pues esperamos en Dios porque en el día de hoy fuimos engendrados de nuevo. Pues ¿en qué podrían favorecernos aquellos vanos asuntos de nuestra vida y la riqueza en el día del juicio sino más bien dañarnos? Ni la juventud asimismo ni la belleza ligada a nuestro cuerpo permanecen inmarcesibles hasta el fin sino que, a causa de la vejez a su tiempo o a causa de* la muerte transitoria[39] *perecen y se apagan* [126: 4-9].

> *–Habiendo comenzado vosotros esta perfecta y excelsa edificación y conducta, no os hagáis negligentes ni se cumpla en vosotros aquello de "comenzaron a edificar y no tenían potencia ni ánimo para la terminación del cimiento"* (*Lucas* 14, 30). *Afirmaos, hijos. Pequeña es la guerra pero grande la corona,* transitoria la pena pero eterno el descanso [136: 18-22].

En ambos textos resulta de especial interés el término *próskairos* 'transito-

---

[39] Nótese que aquí nos separamos de la edición de Festugière, que prefiere la variante *toû prò kairoû*, no registrada en los manuscritos, frente a *toû proskaípou* registrada en los manuscritos de la familia gamma y el manuscrito D.

rio' que en la tradición solía oponerse al adjetivo *aiónios* 'eterno'[40], como lo hace Leoncio en el segundo *locus* citado, donde opone *ho pónos*, 'la pena', a *he anápausis*, 'el descanso', aquél calificado como *próskairos* y ésta como *aionía*. Referido a la muerte, como ocurre en el primer pasaje indicado, el vocablo destaca en particular el carácter intrínsecamente pasajero de ella. Por otro lado, estos extractos muestran asimismo la concepción cristiana de la vida futura como un descanso eterno, que se opone a los avatares del tiempo presente. Esta idea es enfatizada por Leoncio a través de múltiples imágenes, entre ellas la contraposición guerra-corona. Más arriba se hizo mención del recurso literario del asceta asimilado a un guerrero que enfrenta la vida como un combate o del atleta que tiene frente a sí una carrera. Aquí es posible constatar de qué modo la imagen del guerrero-atleta en la vida presente tiene como contrapartida el premio de la vida futura representado por una corona.

• Personificación de la muerte

También es posible hallar, en la hagiografía de Leoncio, una referencia a la muerte o al diablo como un negro o un etíope. Esta forma de personificar a la muerte tiene claros precedentes en la literatura cristiana, entre los cuales puede nombrarse la *Carta de Bernabé* 4: 10 (*ho mélas*, "en efecto, para que el 'negro' no tenga intromisión...") y 20: 1 ("el camino del 'negro' es tortuoso y lleno de maldición") y Atanasio de Alejandría en *Vida de Antonio* 6, donde el diablo se aparece a Antonio con el aspecto de un niño negro[41]:

> *Cierta vez uno de los grandes de la ciudad se enfermó. El piadoso tenía costumbre de ir y bromear en la casa de aquél. Y* cuando se agravó de muerte, *se veía a sí mismo en sueños jugar a los dados con* un etíope. Éste era la muerte. *Llegó el turno, en efecto, y fue a tirar* [los dados] *el enfermo, y si no echaba triple seis, perdía. Se le apareció en sueños el abbá Simeón y le dijo:*
>
> –*¿Qué hay, tocado? Realmente casi te vence* este negro. *Pero dame palabra de que ya no manchas el lecho de tu mujer y yo tiro en tu lugar y no te gana.*
>
> Tras jurar, en efecto, afirma el que vio esto: "y tomando de mí los dados los tira y cayó triple seis". Al despertarse el enfermo fue enseguida el loco y le dice:
>
> –*¡Lindo triple seis echaste, tonto! Créeme, si transgredes tu juramento,* el negro *aquel te ahoga.*
>
> *Y tras ultrajarlo a él y a todos los de su casa, se fue corriendo* [165:15-166:4].

La imagen del juego de dados parece tener su antecedente en Heródoto, *Historia* 2: 122 donde se narra la antigua fábula del rey Rampsinito y Deméter, en la que aquél, bajando al infierno, juega a los dados con la diosa.

---

40 Cfr. *2 Cor.* 4, 18. Asimismo, en los diccionarios LIDDEL-SCOTT-JONES, s.v. *próskairos* II, donde también se registra como opuesto a *athánatos* y LAMPE s.v. *próskairos* 3a.

41 Otro ejemplo correspondiente a las vidas de san Antonio el Joven y Petronas se encuentra citado en BROWN, "The rise and function...", p. 98.

Por otra parte, la mención del triple seis remite al Anticristo, lo que refuerza la idea de identificación entre la muerte y el diablo. Otro episodio lo constata:

> *Un día, cuando estaba en lo del vendedor de posca, tomó la pandura y comenzó a tocar en un callejón donde había un espíritu impuro. Tocaba y decía el rezo del gran Nicón para expulsar del lugar al espíritu, pues molestaba a muchos. En efecto, cuando huyó* el demonio, pasó como etíope por la tienda de posca y rompió todo. *Retornando entonces el admirable, dice a su ama:*
> *–¿Quién rompió esto?*
> *Dijo ella:*
> *–Un negro maldito vino y destrozó todo.*
> *Y le dice riendo:*
> *–¿Uno bajo, bajo?*
> *Ella dice:*
> *–Sí, realmente, loco.*
> *Le dice:*
> *–En verdad lo mandé yo a que rompiera todo.*
> *Cuando aquélla escuchó esto, intentó golpearlo. Él, tras inclinarse y levantar terrones, se los arrojó y le oscureció los ojos y dijo:*
> *–Realmente no me pescas; pero, o comulgáis en mi iglesia, o* el negro rompe todo cada día.
> *Pues eran de los herejes acéfalos. Cuando se alejó de ella, he aquí que al día siguiente, a la misma hora,* el negro fue de nuevo y destrozó todo *visiblemente. Angustiados, entonces, se hicieron ortodoxos, teniendo a Simeón por brujo, sin osar hablar a nadie de él, a pesar de presentarse el loco cada día y mofarse de ellos* [153: 18-154: 11].

• La muerte como lo propio del hombre

La inevitabilidad de la muerte también es un tema comprendido por *VS*. Al comienzo del relato de la muerte de Simeón –que será transcripto más abajo–, la muerte es calificada a través de la expresión *tèn koinèn hóran*, ‘la hora común’. En la medida que nadie puede rehuir a la muerte, ella es el momento común a todos los hombres. Así, la muerte es concebida como algo propiamente humano que lo diferencia de lo divino, idea que ya se encuentra presente en el mundo clásico[42]. En la misma dirección, el siguiente pasaje designa la muerte como el momento en que “lo humano” llega. Esta expresión se encuentra, además, acompañada del eufemismo “nos vayamos”, al cual ya se ha hecho referencia:

> *El Grande este* [sc. Nicón], *la semana anterior, en la que también era la Exaltación de la Preciosa Cruz, había dado a uno de los hermanos, muy joven, el santo hábito, y no había cumplido todavía acabadamente, sino que aún llevaba todo como es lo instituido. El Grande ordenó que enseguida él fuera traído. Cuando*

---

[42] Véanse las sentencias de Menandro 1, 5, 10, 18, 22, 246, 336, 343–6, 350 o *Alceste* de Eurípides, 417–9, 782–6, 799, entre muchos otros ejemplos

llegó, en efecto, ambos [sc. Simeón y Juan] *lo contemplan y cayeron enseguida a los pies del abbá y le dijeron:*

–Te rogamos, si así vas a revestirnos y dignificarnos con tal honor y gloria, hazlo al atardecer, no sea que, siendo hombres, durante la noche, lo humano nos llegue y nos vayamos perdiendo tal gloria y gozo y tal escolta y corona [131: 19-28].

• La muerte como sueño

Asimismo, la muerte es representada como un sueño. En el siguiente pasaje, perteneciente al final de la primera parte, Leoncio utiliza el giro '*héos tês autoû koiméseos*', 'hasta su dormición', para presagiar la muerte de Simeón:

Pues tras llevar a cabo tantas maravillas y tras operar tantas paradojas, como es posible aprender de lo siguiente, no llegó a ser evidente a los hombres la obra del piadoso. Pues su petición actuó como un velo sobre los corazones de los que contemplaban las cosas llevadas a cabo por él hasta su dormición [145:1-4].

La metáfora de la muerte como *koímesis* (dormición) o *hypnos* (sueño) tiene precedentes en el pensamiento griego clásico[43]. Baste recordar el juego entre *thánatos* y *hypnos* que, en Homero, aparecen como 'hermanos'[44]. Por su parte, el uso del término '*koímesis*' dentro de la tradición judeo-cristiana se refleja en la Septuaginta en *Eclesiástico* 46, 19[45] donde se utiliza la expresión '*prò kairoû koiméseos aiônos*', 'antes del tiempo de la dormición eterna' y propiamente en los escritos neotestamentarios. En la perícopa acerca de la muerte de Lázaro relatada en *Juan* 11, 1-17 –en la cual Jesús afirma que su amigo Lázaro duerme, haciendo alusión a su muerte física, pero que sus discípulos malinterpretan como una referencia literal al sueño– se halla el giro '*perì tês koiméseos toû hypnos*', 'acerca de la dormición del sueño'. De aquí en más, dicha imagen encuentra asidero en los autores cristianos[46]. Tanto como las atribuciones antes mencionadas, la comparación de la muerte con el sueño en el cristianismo alude a su carácter transitorio y no definitivo.

Con todo, más allá de esta referencia general, el uso del término *koímesis* bien podría aludir a la historia de la Dormición y Asunción de la Virgen María[47]. Brian Daley, en su trabajo "'At the Hour of Our Death': Mary's Dormition and

---

[43] Sobre esta cuestión cfr. *Theological Dictionary of the New Testament*, s. v. *hypnos*.

[44] *Ilíada* 16: 672.

[45] El término también aparece en *Eclesiástico* 48, 13. Por otra parte, el NT utiliza con el mismo sentido el verbo *koimáomai*. Cfr. *Juan* 11, 11; *Hechos de los apóstoles* 7, 60; 13, 36; *1 Corintios* 7: 39. Véase Gerhard KITTEL & Gerhar FRIEDRICH, *Theological Dictionary of the New Testament*, Michigan, Eerdmans, 1964, s.v. *koimáomai*.

[46] En la *Septuaginta*, cfr. LAMPE *s.v. koímesis* donde rescata el significado "*a falling asleep in death*" en general y en particular "*as peculiarly Christian conception of death*".

[47] Sobre esta creencia y su tradición véase M. VAN ESBROECK, "Virgin, assumption of the", en David FREEDMAN (ed.), *The Anchor Bible Dictionary*, Nueva York, Doubleday, 1992.

Christian Dying in Late Patristic and Early Byzantine Literature”[48] reconstruye la genética de esta historia y la vincula con el pasaje de Simeón. Si bien el variopinto elenco de relatos que forman parte de la literatura asuncionista se compone de elementos provenientes de distintas tradiciones que, en virtud de esta diversidad de origen, presentan ciertas divergencias, es posible, no obstante, establecer un núcleo común que permanece constante en todos ellos. En él se cuenta que un ángel anuncia a María su pronta muerte, que luego de ello los apóstoles acuden a asistirla, que en el cortejo fúnebre un grupo de judíos intentan profanar su cuerpo y, fundamentalmente, que, tras su fallecimiento como en una dormición, dicho cuerpo es trasladado al cielo donde Jesús lo recibe. Los testimonios discrepan acerca de anterioridad o posterioridad del traslado con respecto a la sepultura[49]. Aparentemente, el primer testimonio literario de esta historia sería un enigmático pasaje de *Nombres divinos* de Dionisio Areopagita[50], dado que los escritores que posteriormente retoman esta cuestión reconocen dicho *locus* como fuente. El 16 de enero de 453, la Dormición fue declarada fiesta[51], lo cual demuestra que a mediados del siglo quinto ya era una tradición establecida en la Iglesia. Acaso Leoncio esté aquí estableciendo un paralelo entre la figura de María y la de Simeón, para acentuar el altísimo nivel de virtud y santidad que alcanzó el Loco, hecho que se hace manifiesto en su mayor vigor y sentido al final de la *diégesis* con el fallecimiento del santo.

• El relato de la muerte de Simeón

Si hay un elemento dramático que capta la atención del lector en la hagiografía, al punto de poner de relieve con claridad la santidad de Simeón, ese elemento es, sin duda, la descripción de su muerte. El relato de la muerte y el consiguiente cortejo fúnebre y sepultura son componentes particularmente relevantes en las hagiografías, a través de los cuales se demuestra la beatitud y grandeza del santo[52]. Cumple una función tanto dramática como laudatoria, esta última dirigida no sólo al santo sino principalmente a Dios. La importancia de este tópico en las vidas de santos es expresada por Peter Brown cuando afirma:

---

48 Brian DALEY, "'At the Hour of Our Death': Mary's Dormition and Christian Dying in Late Patristic and Early Byzantine Literature", *Dumbarton Oaks Papers*, 55 (2001), 71-89.

49 Cfr. Gonzalo ARANDA PÉREZ (ed.), *Dormición de la Virgen. Relatos de la tradición copta*, Madrid, Ciudad Nueva-Fundación San Justino, 1995. Véanse también las tres homilías de Juan Damasceno dedicadas a la dormición de María en JUAN DAMASCENO, *Homilías cristológicas y marianas* (ed. de Guillermo Pons Pons), Madrid, Ciudad Nueva, 1996.

50 Cfr. DIONISIO AREOPAGITA, *Nombres divinos* III 2.

51 Cfr. M. VAN ESBROECK, "Peter the Iberian and Dionysius the Areopagite: Honigmann's thesis revisited", *Orientalia christiana periodica*, 59 (1993), 217-227, p. 225.

52 "La mort du saint est, comme dans la *VS*, l'occasion de confirmer définitivement la sainteté du héros", DÉROCHE, *op. cit.*, p. 234.

"It was this element that caught the imagination of later ages. Death was the appropriate moment that ratified the greatness of the great"[53].

> *Ahora la ocasión nos llama, amigos, a contaros también* su muerte digna de asombro, o más bien su sueño. *Pues también ésta es procuradora de un provecho no casual, sino que* es más extraordinaria que todo lo dicho antes, la cual está dispuesta como sello y afirmación de sus buenas empresas y como fe de su inmaculada conducta. *Pues al percibir el grande* la hora común, *queriendo no llevarse ni siquiera tras la muerte una honra humana, ¿qué hace? Poniéndose bajo el fardo de ramitas en su sagrada cabaña, durmiendo, entregó allí en paz el espíritu al Señor. Sus habituales, en efecto, cuando no lo vieron durante dos días, dicen:*
>
> –Vayamos, veamos que no esté enfermo el loco.
>
> Y al ir lo encontraron yaciente, bajo el fardo de ramitas, muerto. Entonces dicen:
>
> *–Por cierto ahora, al menos, todos creen que estaba fuera de sí: mira, también su muerte es algo alocado*[54].
>
> Y cargándolo dos, sin lavarlo y sin salmodia ni cirios ni inciensos, yéndose, se pusieron a enterrarlo en el cementerio para extranjeros.
>
> Cuando los que lo cargaban y marchaban a sepultarlo pasaban por la casa de un vidriero de los hebreos, al que aquél hizo cristiano según hemos dicho más arriba, escucha el dicho hebreo una salmodia, canto cual no pueden hacer vibrar labios de seres humanos, y a una muchedumbre cual no puede reunir toda la humanidad. Perplejo, en efecto, éste por los versos y la muchedumbre, se asoma y contempla al piadoso llevado adelante por sólo dos que cargaban su precioso cuerpo. Entonces dijo aquel que escuchaba el canto invisible:
>
> –*Bienaventurado eres, loco, porque* sin tener hombres que te salmodien, tienes las potencias celestiales que te honran con himnos.
>
> Y bajando enseguida lo enterró con sus propias manos. Entonces explicó a todos los cánticos de los incorpóreos escuchados por él.
>
> *Escuchó entonces esto también el señor Juan, el diácono, y fue a la carrera, con otros muchos también, hasta el lugar donde había sido enterrado, queriendo levantar sus preciosos restos para hacerle un funeral honrosamente.* Cuando, en efecto, abrieron la tumba, no lo encontraron, pues el Señor, glorificándolo, lo había trasladado. *Entonces todos recuperaron el sentido como a partir de un sueño, y se contaban mutuamente cuantos milagros había hecho a cada uno y que se hacía el loco a causa de Dios* [167:29-168:29].

La grandeza de Simeón es ratificada, principalmente, por el hecho de que su muerte confirma la semejanza con Cristo. Tanto como en el caso de los discípulos de Jesús, los amigos de Simeón acuden al sepulcro tres días después de su deceso y lo encuentran vacío, imagen que fortalece su papel como un *alter Christus*. Por otra parte, un dato fundamental en la descripción de la muerte del Loco es que, al decir de Leoncio, ella es *axiothaúmaston*, 'digna de asombro', locución

---

53 Peter BROWN, "The End of the Ancient Other World: Death and Afterlife between Late Antiquity and the Early Middle Ages", *The Tanner Lectures on human values*, Yale University, October 23 and 24, 1996.

a la que hicimos referencia anteriormente y cuyas únicas dos ocurrencias se registran en 123:26-27 y en este pasaje. Este importante vocablo cumple una doble función en la economía del relato. Por una parte, sirve como término de contraste entre la presunta locura del Loco, manifestada en su conducta, y su verdadera convicción religiosa. Se destaca, así, que la finalidad de la narración no es escandalizar al lector a través de las acciones indecorosas realizadas por Simeón sino, antes bien, poner ante sus ojos su santidad, que se manifiesta particularísimamente en su muerte. En efecto, lo asombroso de su fallecimiento contrasta con lo asombroso de sus acciones, que también eran calificadas como *axiothaúmasta*. Al final del relato, Leoncio recurre a una sutil contraposición para resaltar el eje que orienta el mismo: la santidad de la vida de Simeón se hace manifiesta a los ojos de todos en su muerte gloriosa que, en definitiva, no es más que la consecuente expresión de su vida. Y ello se constata en el hecho de que, frente a la gloria de los hombres, Simeón es glorificado por el mismo Dios.

En segundo lugar, la caracterización de la muerte como *axiothaúmaston* puede estar haciendo referencia al hecho concreto de la *metáthesis*, es decir, el traslado. Notablemente, no queda claro en el texto a qué se refiere Leoncio cuando afirma que el cuerpo de Simeón fue trasladado. El verbo utilizado por el obispo es *metatíthemi*, una de cuyas acepciones es 'trasladar personas', como sucede, por ejemplo, en *Sabiduría* 4, 10, donde se afirma que el justo "fue trasladado (*metetéthe*), porque vivía entre pecadores". En ese pasaje, probablemente se hace referencia al patriarca Henoc, del que se dice en *Génesis* 5, 24 que "anduvo con Dios, y desapareció porque Dios lo trasladó (*metétheken*)", idea que se repite en *Eclesiástico* 44, 16 y en *Hebreos* 11, 5, citas donde también se utiliza el verbo en cuestión y, en el último caso, también el sustantivo *metáthesis*[55]. También del profeta Elías, en *2 Reyes* 2, 1-13, se dice que "Yahvé lo arrebató en la tempestad hacia el cielo" (2, 1) y que "subió al cielo en la tempestad" (2, 11)[56]. Teniendo en cuenta este plexo de referencias que hacen del verbo una suerte de tecnicismo para indicar la traslación corporal al cielo y dado que *metatíthemi* proviene de la misma raíz que el sustantivo *metáthesis* –vocablo que, en el tiempo de Leoncio, era habitualmente utilizado para designar la traslación del cuerpo de la Virgen María al cielo–, no parece desacertado conjeturar que Leoncio

---

[54] Traducimos mediante la expresión 'algo alocado' el término *katáskalmos*. El mismo es un *hápax* de significado discutido. *Skalmós* designa la 'bisagra del remo' o el 'banco superior de remos'. Rydén en su edición de 1970, p. 140 señala seis interpretaciones posibles para este vocablo, pero ninguna lo convence y sugiere que quizás habría que hacer una enmienda. Migne en su *Patrologia* propuso la lectura *katà skalmoús*, cfr. t. 93, col. 1744. Entre los traductores modernos, Festugière traduce "enfouissement", Simón Palmer, "inusitada", y Krueger "another idiocy".

[55] LAMPE 862A s. v. *metatíthemi* cita dos pasajes que parecen interesantes al respecto: la carta de Clemente Romano a los corintios 9:3 y METODIO DE OLIMPO, *De resurrectione mortuorum* 3:5 (Migne 117, 1045B), ambos se refieren al traslado de Henoc.

[56] Citamos la *Biblia de Jerusalén*, Bilbao, Desclée de Brouwer, 1998. Richard HESS, en *TDNT*, s. v. "Enoch (Person)" afirma "a comparison exists with Enmeduranki's adviser Utuabzu, of whom it is also said that he ascended to heaven".

está aquí insinuando el traslado del cuerpo físico de Simeón al cielo[57]. Refuerza esta idea el vocablo *doxásas* que acompaña a *metatíthemi* y denota la acción de Dios de glorificar a Simeón[58]. En la misma dirección apunta el hecho de que Leoncio destaque con tanto énfasis que su muerte es algo realmente fuera de lo común en la medida en que es "más extraordinaria que todo lo dicho antes" –donde utiliza el adjetivo comparativo *exairetóteros*, que puede traducirse como 'más extraordinario, más excepcional'– y que, en virtud de ello, su muerte sirve como "sello y afirmación" de las buenas empresas y fe de que su conducta ha sido inmaculada. Si tenemos en cuenta que el hagiógrafo enfatiza lo asombroso de la muerte de Simeón y si reparamos nuevamente en el uso del término *koímesis* –que bien podría estar deslizando una sutil comparación con la Dormición y Asunción de la Virgen María– el léxico de Leoncio parece efectivamente sugerir la idea de la traslación corporal de Simeón al cielo. Así las cosas, sería difícil pensar que Dios se haya llevado el cuerpo a otro lugar en la Tierra sólo con la intención de que sus amigos no lo encontraran y a partir de ello cayeran en la cuenta de quién era realmente Simeón.

Sin embargo, no es de nuestro conocimiento que un milagro de tal tipo haya sido atribuido en la literatura cristiana a alguien, exceptuando a los casos mencionados de Henoc y Elías y, claro está, los de Jesús y María. Por tanto, podríamos estar aquí en presencia de un caso único en la literatura cristiana. A pesar de la vaguedad de la expresión del obispo de Neápolis y –en el caso de aceptar la lectura sugerida– de la excepcionalidad de un milagro de esa índole, los especialistas (sean traductores o comentadores), refiriéndose a este *locus*, suelen tomar como evidente que se trata de una ascensión. L. Rydén, por ejemplo, alude a este pasaje, dando por sentado que describe un milagro, sin explayarse más que en su función panegírica[59]. Déroche, por su parte, siguiendo a Rydén, destaca que la desaparición milagrosa es, por un lado, una continuación de la *imago Christi* y, por otro, un pasaje obligado de las historias de *saloí*, por lo menos después de la Leyenda del Hombre de Dios. Afirma, asimismo, que es el signo último de la elección divina y que, como el buen ladrón y los grandes santos, Simeón ya está en el Paraíso, incluso antes del Juicio Final[60]. Apoyaría esta idea el hecho de que Leoncio afirme en el epílogo que Simeón rodea el trono de

---

[57] En el glosario incluido en la edición de RYDÉN de 1963, el editor afirma, en la voz *metatíthemi*, que hay una referencia a la misma locución (*metetétheken gàr autòn ho kyrios*) en Sara MURRAY, *A Study of the Life of Andreas, The Fool for the Sake of Christ*, disertación inaugural del 15 de mayo de 1908 en Munich, publicada en Berna-Leipzig en 1910, texto al cual no hemos tenido acceso.

[58] Quizás no sea ocioso recordar que en el *Evangelio según Juan* se utiliza el término teológico 'glorificar' para hacer referencia a la "asunción" de Jesús, que abarca la pasión, muerte, resurrección y ascensión.

[59] "... zweitens in der Entdeckung der Diakonen, dass Symeons Körper (wie der Jesu) aus dem Grab verschwunden, d.h. in den Himmel aufgenommen worden ist" –RYDÉN, *Bemerkungen*, p. 138–.

[60] DÉROCHE, *op. cit.*, 231 y la nota 15. Para una explicación de corte histórica sobre esta cuestión véase Cyril MANGO, "El santo", en G. CAVALLO (comp.), *El hombre bizantino*, Madrid, Alianza, 1994, pp. 319-350.

Dios, a quien homenajea con incesantes himnos, puesto que ha recibido esto como privilegio, junto con todas las potencias celestiales[61]. Para Déroche esto prueba que el cuerpo del Loco no puede estar en la Tierra, en el sepulcro. Mango es el único en señalar –aunque lamentablemente de manera escueta y sin fundamentación alguna– un aspecto muy importante: Leoncio podría estar recurriendo al ascenso de Simeón como recurso para justificar el culto a un santo del cual no se han conservado ni su tumba ni sus reliquias[62], teoría que parece bastante verosímil. A nuestro juicio, queda claro que la semejanza entre Jesús y Simeón es fundamental para la comprensión del pasaje y que, en virtud de esta semejanza, no es descabellado pensar que Leoncio sugiera el traslado del cuerpo del Loco por parte de Dios para subrayar la similitud con Cristo.

Alusiones al más allá[63]

• Los espíritus del aire

Por otra parte, dos pasajes[64] en la narración del obispo de Neápolis dejan entrever un rasgo especialmente interesante acerca del imaginario referido a la vida después de la muerte en el mundo bizantino. Ambos ponen de relieve una representación escatológica común en el imaginario antiguo por la cual, después de la muerte, el alma, al separarse del cuerpo, debía emprender un peligroso viaje hacia el cielo. En él se interponían espíritus y fieras que habitaban en el aire y que intentaban impedir su paso. La primera de estas ocurrencias es un extracto de la súplica que Simeón dirige a Dios rogando por el alma de su madre, recientemente muerta:

> Concédele ángeles que salven su alma de los espíritus y fieras de este aire, perversas e impiadosas que intentan devorar a todos los que pasan en medio de ellas. Envíale, Señor, Señor, guardias fuertes que enfrenten a toda potencia impura que le salga al encuentro, *y ordena, Dios mío, que sin pena y sin tormento, su alma se separe de su cuerpo* [141: 7-12].

La segunda ocurrencia corresponde a un pasaje en el que Simeón se encuentra dialogando con Juan el diácono y lo exhorta a esforzarse en la virtud:

---

[61] Cfr. 170:7-9.

[62] MANGO, *op. cit.*, p. 331.

[63] Una brevísima explicación del imaginario bizantino acerca del más allá se encuentra en Michel KAPLAN, *Byzance*, París, Les Belles Lettres, 2007, pp. 203-204.

[64] Dada la dificultad de estos pasajes, llama notablemente la atención al autor que Derek KRUEGER, en su traducción, no haya acotado ninguna nota. Rydén, en sus *Bemerkungen*, y Festugière, en su traducción, en cambio, se explayan ampliamente sobre este tema.

Pero con cuanta fuerza y poder tengas, ocúpate de tu alma para que puedas atravesar sin tormentas entre los mundanos poderes de la tiniebla de este aire. *Pues sabe el Señor que tengo mucha preocupación y temor hasta que me despreocupe de ellos. Pues este es el día perverso acerca del cual el Apóstol y David hablaron (Cf. Efesios 6, 12; Salmo 40, 2). Por ello te ruego, hijo y hermano Juan, con toda tu fuerza, si es posible también más allá de tus fuerzas,* ama a tu prójimo por medio de la misericordia. Pues esta virtud, sobre todas, nos ayuda entonces. *Pues afirma: "Bienaventurado el que va con el mendigo y el pobre; en el día perverso el Señor lo preservará" (Salmo 40, 2). Y esto te pido: nunca te acerques al santo altar de sacrificio con algo contra alguien, no sea que tu impiedad haga también a otros indignos de la visita del Espíritu Santo* [167: 9–19].

En el primer caso, estos seres perversos están mencionados como 'espíritus y fieras de este aire' (*ek tôn pneumáton kaì theríon toû aéros toútou*). En el segundo, Leoncio se refiere a ellos como 'los mundanos poderes de la tiniebla de este aire' (*toùs kosmokrátoras toû skótous toû aéros toútou*). Estos pasajes hacen una clara alusión a *Efesios* 6, 12: "Porque nuestra lucha no es contra sangre y carne, sino contra los principados, contra las potestades, contra *los mundanos poderes de esta tiniebla, contra los espíritus de la perversión que están en los cielos*"[65]. Nótese que allí se encuentra la misma expresión *toùs kosmokrátoras toû skótous toútou* utilizada por Leoncio en el segundo extracto citado. Por otro lado, el giro *toû aéros toútou*, del cual el obispo de Neápolis echa mano en ambas ocurrencias, recuerda a *Efesios* 2, 2 (*katà tòn árkhonta tês exousías toû aéros*). Dicha locución alude al hecho de que estos espíritus y fieras malignas habitaban en el espacio celestial que debían surcar las almas tras su muerte. Asimismo, otro claro precedente de este tema en el ámbito cristiano es la *Vida de Antonio* de Atanasio de Alejandría[66], quien en dos ocasiones, ambas enmarcadas en la temática de la lucha contra los demonios, retoma esta cuestión citando también *Efesios* 6:

Pues tenemos enemigos tremendos y maliciosos, los perversos demonios. Y contra éstos "es nuestra lucha" *–como dijo el apóstol– no contra sangre y carne, sino contra los principados, contra las potestades***,** contra los mundanos poderes

[65] Sobre este versículo véase Heinrich SCHLIER, *Der Brief an die Epheser. Ein Kommentar*, Düsseldorf, Patmos-Verlag, 1957, pp. 290-292. El pasaje de *Efesios* 6, 11-17 ha sido ampliamente comentado en la literatura cristiana primitiva: Ramón M. TREVIJANO ETCHEVERRÍA, *En lucha contra las potestades. Exégesis primitiva de Ef. 6, 11-17 hasta Orígenes.* Con respecto al tema de la demonología en los primeros siglos de la era cristiana véase Adele MONACI CASATAGNO, *Il Diavolo e i suoi angeli. Testi e tradizioni (secoli I-III)*, Fiesole, Nardini, 1996, con una interesante introducción y un florilegio de fuentes traducidas y anotadas.

[66] Festugière, en su traducción, hace hincapié en este vínculo, aunque parece desconocer el artículo de DANIÉLOU, "Les démons de l'air dans la 'Vie d'Antoine'", *Studia Anselmiena*, 38 (1956), 136-147, publicado con anterioridad a su traducción: "Mais nul n'a remarqué encore que le prototype, à mes yeux certain, de ces récits est la double vision de S. Antoine dans la célèbre Vie écrite par S. Athanase et lue par tous les moins" –FESTUGIÈRE, *Vie de Siméon le Fou*, p. 616–.

de la tiniebla de esta era, contra los espíritus de la perversión que están en los cielos. En efecto, numerosa es la multitud de ellos en el aire en torno a nosotros, y no están lejos de nosotros. Y hay gran diferencia entre ellos [*Vida de Antonio*, 21, 2-4].

Pues en una ocasión, estando [Antonio] *a punto de comer, y tras levantarse a rezar alrededor de la hora nona, se sintió arrebatado en pensamiento. Y, lo paradójico, se observaba a sí mismo parado como fuera de sí, y como siendo conducido hacia el aire por algunos* [seres]. *Luego* [veía] *a algunos* [seres] *crueles y tremendos que se hallaban en el aire y querían obstaculizarlo de modo que no pasara. Al resistirse los que lo conducían, aquellos pidieron cuentas de si no era deudor* [frente] *a ellos. Ciertamente al querer* [éstos] *que rindiera cuentas desde su nacimiento, se lo obstaculizaban los que conducían a Antonio, diciendo a aquellos: 'El Señor dejó atrás lo propio del nacimiento; que sea posible inspeccionarlo desde que se ha hecho monje y se destinó a Dios'. Entonces, al acusarlo y no probar* [la acusación], *el camino quedó libre y sin impedimento. Y en seguida se vio a sí mismo como parado y vuelto en sí, y de nuevo Antonio estaba íntegro.* [...] *Pues se admiraba al observar contra cuántos es nuestra lucha y con cuántas penas tiene uno que atravesar el aire* [*Vida de Antonio* 65, 2-6][67].

En la obra de Atanasio de Alejandría se hace más evidente un aspecto que apenas se percibe en la *VS*: el alma debe rendir cuentas antes de ingresar en el cielo y, si ha llevado una vida piadosa, entonces sus virtudes le serán de ayuda en ese momento. Si en su vida ha probado ser una persona misericordiosa, es acompañada por ángeles, que salen como garantes de ella y le permiten atravesar sin inconvenientes el bloqueo de los espíritus malignos. Este aspecto se halla aun más presente en otra hagiografía escrita por Leoncio de Neápolis, la *Vida de Juan el Limosnero*, en un pasaje donde también se hace referencia al viaje de las almas hacia el cielo. Allí, los seres que habitan el cielo son llamados "aduaneros" (*telônai*)[68], metáfora utilizada para hacer referencia al hecho de que los demonios tienen la tarea de inspeccionar el alma y ésta debe pasar la prueba de ser irreprochable y, por tanto, suficientemente digna para alcanzar el cielo[69]. A pesar de su extensión, no resulta ocioso citar íntegramente este

---

[67] Traducimos a partir de la edición ATHANASE D'ALEXANDRIE, *Vie d'Antoine* (ed. de G. J. M. Bartelink), París, Cerf, 1994 (Sources Chrétiennes, nº 400). Algunos trabajos que se ocupan del tema de los demonios en Atanasio son los siguientes: *ibidem*, pp. 54-56; Maria Grazia MARA, "Il ruolo di Paolo nella proposta monastica della vita Antonii", en L. PADOVESE (ed.), *Atti 'I Simposio di Tarso su S. Paolo Apostolo'*, Roma, 1933, pp. 129-138; *IDEM*, "La lotta contro il demonio nella letteratura monastica del IV secolo", *L'autunno del diavolo*, 1 (1990), 265-278.

[68] De lectura imprescindible para este tema es el capítulo tercero de P. Athanas RECHEIS, *Engel, Tod und Seelenreise*, Roma, Edizioni di storia e letteratura, 1958, titulado "Grenzwachen des Jenseits".

[69] Cyril Mango destaca la importancia fundamental de este aspecto para comprender el imaginario escatológico bizantino. Cfr. MANGO, *op. cit.*, p. 328. Para esta cuestión en el mundo latino consúltese Claude CAROZZI, *Le voyage de l'âme dans l'au-delà d'après la littérature latine (Ve-XIIe siècles)*, Roma, Ecole française de Rome, 1994.

nutrido pasaje, en el cual saltan a la vista los paralelos con los extractos anteriormente citados de la *VS*:

> *Y de nuevo decía como si hablara de sí mismo: "¿Cómo, humilde Juan,* tendrás fuerzas para pasar junto a las fieras de la caña, *acerca de las que también el profeta ruega diciendo: 'Reprende a las fieras de la caña' (Salmo* 67, 31), cada vez que te salgan al encuentro como aduanas, aduanas; ¡Ay! ¡Qué temor, qué temblor rodea el alma inspeccionada por tantos inspectores crueles e inmisericordes!". *Pues incluso había sido considerado como un signo por el que está entre los santos también esto, que fue dicho por san Simeón el estilita a través de una revelación, a saber –dice él–* "Salida el alma del cuerpo le salen al encuentro, mientras sube de la Tierra al cielo, coros, coros de demonios cada uno en su propio rango. Le sale al encuentro el coro de demonios de la arrogancia, la tantean, si acaso tiene obras propias de ellos. Le sale al encuentro el coro de los espíritus de la maledicencia, la observan, si acaso en algún momento fue maledicente y no se arrepintió. De nuevo más arriba le salen al encuentro los demonios de la fornicación, la examinan, si acaso encuentran en ella los hábitos de ellos. Y cada vez que desde la Tierra hasta el cielo la desdichada alma es inspeccionada, los santos ángeles se colocan al costado de ella y no la asisten sino sus virtudes".
>
> *Teniendo en mente estas cosas se puso temeroso y preocupado acerca de tal hora el celebrado* [Juan] *trayendo a la memoria incluso el oráculo de san Hilarión, el cual, estando próximo a salir de la vida, tuvo miedo y decía a su propia alma: "¿Ochenta años, oh humilde alma, llevas sirviendo a Cristo y temes salir? Sal, sal; amante de los hombres es". Y se decía a sí mismo el Patriarca: "Si llevas sirviendo ochenta años a Cristo", y tras levantar muertos y habiendo hecho signos y prodigios temes aquella pequeña hora, ¿qué tú, humilde Juan, puedes decir* cuando le salgan al encuentro a tu persona aquellos aduaneros y cobradores de impuestos crueles y sin entrañas de misericordia? ¿De cuántos tienes fuerza para defenderte: de los de la mentira, de los de la maledicencia, de los que no tienen entrañas de misericordia, de los de la codicia, de los del perjurio? *Y dudoso decía: "Dios, repréndelos Tú, dado que toda fuerza de hombre es impotente contra ellos.* Tú, Señor, concédenos como conductores ángeles que nos custodien, *como también David en su momento pide diciendo: 'Sea yo liberado de los que me odian y de las profundidades de las aguas' (Salmo 68, 15). Pues éstas son las aguas acerca de las cuales también en otro lugar dice: 'Si no fuera porque el Señor estaba entre nosotros mientras los hombres se levantaban contra nosotros, entonces nos habrían devorado vivos: mientras que su ánimo se irritaba contra nosotros, el agua nos habría inundado' (Salmo 123, 2-4).* Concédenos, Señor, en tales aguas a los que timonean en la desgracia de nuestra alma. *Pues hay muchos vientos en ellas, muchos acantilados demoníacos, muchos oleajes, muchas profundidades, muchos tentadores, mucha niebla, grande es la tormenta, muchas las fieras que persiguen de cerca, muchos los huracanes que hunden y derriban hasta lo más bajo de la tierra, mucho el temor, mucho el temblor, mucho el peligro del piélago de este aire. Pues si al andar de ciudad en ciudad sobre la Tierra precisamos del que nos conduce y nos lleva de la mano para no caer en precipicios o en lugares de fieras salvajes o en ríos ilimitados, o en montañas difíciles de transitar o intransitables o en caminos de fieras y refugios de leones o en manos de ladrones o en un desierto inasible y falto de agua y para no morir,* cuántos conductores fuertes y divinos

guardias precisamos al marchar por este amplio camino eterno, me refiero precisamente a la salida del cuerpo y a la subida al cielo. *Alguna vez, al temer esto, también el profeta rogó diciendo: 'Tu espíritu bueno me conducirá en tierra llana' (Salmo 142, 10)*" [*Vida de Juan el Limosnero* XLIII, 71-130][70].

La caracterización de los seres del aire como aduaneros ya se encuentra en Clemente de Alejandría, para quien, sin embargo, dichos seres no son malignos sino ángeles cuya función es corroborar que el alma no tenga pecados antes de ingresar al cielo[71]. Orígenes es quien expresa con claridad la división entre ángeles que colaboran con el alma y demonios aduaneros que intentan impedir su paso[72]. También él considera que los espíritus malignos examinan el alma para comprobar si no tiene obras propias de ellos, es decir, pecados. G. J. M. Bartelink se ha dedicado a estudiar la utilización del término *telônai* para denominar a los demonios. En un artículo de 1984 repasa todas las apariciones de este término en relación con esos seres hasta el siglo décimo, pero no hace mención de la *Vida de Juan el Limosnero*, texto que parece desconocer[73].

Como ha sido señalado por varios críticos, más allá de la evidente intertextualidad cristiana, en general, y hagiográfica, en particular, la idea de que el alma emprendía un viaje tras la muerte era una representación ampliamente extendida en la Antigüedad[74], testimoniada no sólo en textos sino también en numerosas expresiones plásticas[75]. Daniélou, por ejemplo, reconstruye el origen de esta representación en el judaísmo rabínico y en el mundo griego y mues-

---

70 La traducción de este pasaje nos pertenece. Agradecemos al Dr. Pablo Cavallero la colaboración brindada en dicha tarea. La misma ha sido realizada a partir de la edición Festugière de 1974. Puede consultarse, además, Heinrich GELZER, *Leontios' von Neapolis Leben des heiligen Iohannes des Barmherzigen, Erzbischofs von Alexandrien*, Freiburg y Leipzig, 1893, edición que también incluye notas a este pasaje.

71 RECHEIS, *op. cit.*, p. 150.

72 *Ibidem*, pp. 152-158.

73 G. J. M BARTELINK, "*TELONAI* (Zöllner) als Dämonenbezeichnung", *Sacris Erudiri*, XXVII (1984), 1-14. También hace mención a este término, aunque no citando a Leoncio, DALEY, *op. cit.*, pp. 76-77.

74 Wilhelm BOUSSET, *Die Himmelsreise der Seele*, Darmstadt, 1960. El autor estudia las representaciones del viaje del alma en diversas culturas antiguas: judaísmo, cristianismo y gnosticismo, la religión iraní, la influencia babilónica y la religión griega.

75 "Une nombreuse série de sarcophages nous représente la vie sous le symbole d'une nacelle qui vogue sur les flots et termine sa course par la mort que figure le port. [...] Il est certain que la mobilité perpétuelle de l'élément maritime avait suggéré à l'antiquité classique un raprochement entre l'incertitude de la vie de l'homme et l'navigation des flots. A ce symbolisme, les chrétiens ajoutèrent celui des périls incessants de l'Église et des dangers dont est semée la vie du fidéle, mais on peut dire qu'ils prirent ce symbole du paganisme sans y rien changer. [...] Quoi qu'il en soit, l'épigraphie nous apprend que le dernier souhait que l'on adressait parfois au défunt était une allusion au voyage périlleux que l'âme allait entreprendre; telles épitaphes se terminent par cette acclamation: *EYPLOI*, 'bonne traversée', *EYPLOIEITE*", H. LECLERCQ, "Âme", en *Dictionnaire d'archéologie chrétienne et de liturgie*, París, Letouzey et Ané, 1097, t. 1, cols. 1470-1554.

tra de qué modo ambas tradiciones convergen en el cristianismo hasta desarrollarse específicamente en la literatura hagiográfica, cuyo modelo es la *Vida de Antonio*, y en el pensamiento de los capadocios[76]. Rydén, asimismo, resalta la afición de la literatura ascética por este *locus*[77]. Festugière, por su parte, señala una característica particular que diferencia el viaje de las almas que pertenecieron a los cristianos y el viaje de aquellas que pertenecieron a los paganos. Mientras que los primeros debían ser acompañados por ángeles para lograr atravesar el asedio, los paganos precisaban de una contraseña que les era exigida por los demonios[78].

• La morada de Dios

Poco se dice, en concreto, acerca del más allá. Con todo, es usual referirse a él como un lugar bueno o bello. Así sucede en los siguientes pasajes donde también se utiliza la imagen de las moradas del Padre, que el mismo Jesús brinda en *Juan* 14, 2.

> En efecto, en uno de esos días, sentado Simeón en el mismo lugar acostumbrado, se ve a sí mismo en éxtasis como si estuviera junto a su madre, enferma en Édesa (pues allí estaba), y le dice en idioma sirio:
> –¿Cómo estás, madre?
> Tras responder ella "Bien, hijo" le dice de nuevo:
> –*Ve ante el Rey, no temas, porque lo exhorté y* te preparó un buen lugar y, cuando quiera, te alcanzo allí.
> *En efecto, volviendo en sí*, supo que aquella misma hora había muerto su madre *y, yendo a la carrera hasta su hermano Juan, le dice:*
> –Levántate, señor, pongámonos en oración.
> Perturbado él (pues le parecía que una tentación le había sobrevenido a Simeón), le dice Simeón:
> –No te perturbes, hermano, pues no tengo ningún mal, gracias a Dios.
> En efecto, de nuevo le dice Juan:
> –¿Y cuál es la causa de esta carrera, padre Simeón?
> Pues mucho lo honraba y veneraba como también aquél. Entonces, inundándoseles los ojos de lágrimas y comenzando éstas a caer como perlas sobre su pecho, dice a Juan:
> –El Señor acaba de llevarse a mi madre buena y bendita [139:19-140:12].

---

[76] "Le thème de l'air comme habitat des démons apparaît comme le résultat de la convergence, dans la théologie judéo-chrétienne, de la conception commune, sémitique et grecque, de l'air comme habité par des êtres d'une nature plus subtile que les hommes et de la conception, spécifiquement chrétienne, d'une chute d'anges dans les bas-fonds de l'air" –J. DANIÉLOU, "Les démons de l'air dans la 'Vie de Antoine'", *Studia Anselmiana*, 38 (1956), p. 147–. Sobre la presencia de esta representación en el pensamiento de Basilio y Gregorio de Nisa véase RECHEIS, *op. cit.*, pp. 177-184.

[77] RYDÉN , *Bemerkungen*, p. 76. Algunos ejemplos se encuentran en RECHEIS, *op. cit.*, pp. 169-177.

[78] FESTUGIÈRE, *Vie de Syméon le fou et Vie de Jean de Chypre*, p. 182.

Y después de que oraron, al poco tiempo, una noche, el abbá Juan observa que la madre de Simeón venía y tomaba de la mano a la mujer de él *y le decía:*

–Levántate, hermana, ven junto a mí porque una bella casa me regaló el Rey que comanda a mi hijo en su esclavitud. Pero cambia tu ropa y ponte unas puras.

Y se levantó, afirma, enseguida y la siguió y entendió que también ella había muerto y que las dos estaban en un bello lugar *y "se regocijó sumamente con gran gozo" (Mateo 2, 19)* [141:26-142:6].

Un rasgo particularmente interesante aquí es el cambio de ropaje, metáfora que alude a la nueva condición de quien ingresa en el Reino de los Cielos.

Conclusión

La hagiografía de Leoncio de Neápolis posee numerosas referencias a la muerte y a la vida futura a partir de las cuales es posible concluir algunos rasgos de la concepción escatológica consolidada en la obra del obispo. Aunque la *VS* es sólo una muestra, refleja en gran medida el conjunto de ideas acerca del más allá compartido por la sociedad bizantina en el siglo séptimo, fruto de un plexo de representaciones provenientes de diversos ámbitos y diferentes épocas, que desembocan en un complejo entramado de creencias y que han servido para conformar la mentalidad del ciudadano bizantino.

Por una parte, a través de los ojos del hagiógrafo es posible constatar de qué manera la muerte y la consiguiente recompensa en la vida futura se hallan en una inapelable relación con la *politeía* del difunto. El relato de la muerte de Simeón y el de su madre, y la visión de Simeón acerca de su propia muerte y la de su amigo Juan son clara muestra de esto. Ellos son los *exempla* que están al servicio de la finalidad 'didascálica' de la obra. Ellos son modelos con los cuales Leoncio muestra que todo cristiano está llamado a comprender esa relación entre la vida presente y la vida futura y con los cuales intenta persuadir a sus lectores para, de la misma manera que Simeón y Juan, comenzar una vida nueva, guiada por la virtud y la misericordia.

Por otra parte, se ha hecho manifiesto que las alusiones a la muerte y el más allá presentes en la obra abrevan en fuentes diversas, tanto clásicas como cristianas y, estas últimas, pertenecientes tanto a la Biblia como a la literatura cristiana de los primeros siglos, en especial al género hagiográfico, lo cual provee de una particularísima riqueza al imaginario escatológico. Entre ellas, algunas pertenecen al florido grupo de clásicos *tópoi*, como la imagen de los dos caminos, o la representación de la muerte como un negro etíope. En efecto, Leoncio echa mano de una comunidad de referencias ya consagradas en textos o imágenes literarias cristianas precedentes para embellecer tanto como dar sentido a su propia narración. Con ello se inserta perfectamente en la tradición literaria cristiana ortodoxa. Asimismo, el relato posee otras referencias de cariz más popular que, o tienen origen en el imaginario escatológico bizantino, o encuentran en él un terreno fecundo donde prosperar. En efecto, en la Bizancio de

Leoncio fragua una compleja representación de la vida y la muerte compuesta de distintos materiales tanto clásicos como cristianos, tanto literarios como populares.

En conclusión, dos cuestiones quedan a la vista tras este análisis. Por una parte, las numerosas menciones de la muerte y el más allá son un claro indicador del complejo sistema de creencias escatológicas presentes en la vida cotidiana de la sociedad bizantina. Por otra, la insistente predicación de Simeón manifiesta que ese núcleo básico de creencias habitualmente no se reflejaba en las prácticas sociales de los ciudadanos bizantinos y que quienes sostenían con su palabra y ejemplo estos valores consideraban necesario persuadir a sus coetáneos –incluso mediante medios poco habituales, como son las expresiones de locura– para que ponderaran la sabiduría divina por encima de la sabiduría del mundo y con ello anticiparan, en la vida terrena, la vida escatológica propia del fin de los tiempos.

IMÁGENES DEL MÁS ALLÁ

OFELIA MANZI Y JORGE BEDOYA
(Universidad de Buenos Aires)

1. Introducción

> *Al tiempo de hacer Yavé Dios la tierra y los cielos no había aún arbusto alguno en el campo, ni germinaba la tierra hierbas, por no haber todavía llovido Yavé Dios sobre la tierra, ni haber todavía hombre que la labrase, ni rueda que subiese el agua con que regarla. Formó Yavé Dios al hombre del polvo de la tierra, y le inspiró en el rostro aliento de vida, y fue así el hombre ser animado. Plantó luego Yavé Dios un jardín en Edén, al oriente y allí puso al hombre a quien formara. Hizo Yavé Dios brotar en él de la tierra toda clase de árboles hermosos a la vista y sabrosos al paladar y el árbol de la vida y en el medio del jardín el árbol de la ciencia del bien y del mal. Salía del Edén un río que regaba el jardín y de allí se partía en cuatro brazos. El primero se llamaba Pisón y es el que rodea toda la tierra de Evila, donde abunda el oro, un oro muy fino y a más también bedelio y ágata; y el segundo se llama Guijón y es el que rodea toda la tierra de Cus, el tercero se llama Tigris y corre al oriente de Asiria, el cuarto es el Éufrates. Tomó Yavé Dios al hombre y los puso en el jardín de Edén para que lo cultivase y lo guardase…*
>
> *Génesis 2, 4-16*

De acuerdo con el texto bíblico, el carácter distintivo del paraíso es su condición de lugar materialmente definido y dotado de una precisa descripción en sus características físicas. De límites inciertos, cuenta con una puerta de acceso, real o virtual, que se torna fundamental al producirse la expulsión. La clara delimitación de un interior opuesto a un exterior establece dos condiciones antitéticas para la vida material y espiritual del hombre que, al ser expulsado

del espacio privilegiado, se enfrenta a las circunstancias adversas del espacio exterior, en el que ha perdido su situación de bienaventuranza. Estas características fundamentaron la representación iconográfica desde los orígenes del arte cristiano y determinaron la preponderancia –casi exclusiva– de una translación plástica del contenido escriturario: el jardín del que el hombre es expulsado como consecuencia de su desobediencia primordial.

Desde la etimología de las palabras paraíso y jardín, aparece el concepto de espacio cerrado. En el caso del término paraíso, éste deriva de *pairi daeza,* palabra iraní con la que se designaba un cercado circular que encerraba los jardines reales. Esa palabra dio el tardo-babilonio *pardisu* y el hebreo *pardes*. De esta manera aparece mencionado en al Antiguo Testamento: Neh. 2,8; Cant. 4,13, con el significado de jardín con frutales. En la versión de la LXX se le atribuye el significado que emana del relato del Génesis 2,3. Finalmente, en la Vulgata figura el término *paradisus*[1].

En los Padres, el vocablo adquirió una gran variedad de significados y se lo caracterizó ya sea como el seno de Abraham –en cual reposarán los elegidos–, como la Jerusalén celestial destinada a recibirlos, como la sede de la vida santificada y, de manera genérica, como el mismo cielo[2].

Con respecto a la ubicación del paraíso, según Isaías LI: 3, se encontraba en el desierto pero, de acuerdo con Ezequiel XXVIII: 16, se trataba de la "montaña de Dios" situada al oeste o al norte de Israel e identificada con el monte Safón –ubicado en Siria– o con el valle de Hebrón. También se consideraba que la ubicación del paraíso correspondería a la tierra en la que se fundó Jerusalén o bien a la región próxima a la desembocadura de los ríos Éufrates y Tigris en el Golfo Pérsico. La indefinición geográfica responde al ambiguo texto (Génesis II: 8,10), de acuerdo con el cual "Dios plantó un jardín en Edén, al oriente" y "salía del Edén un río que regaba el jardín". Este texto genera la discusión acerca de si Edén es la parte central del jardín o bien una región dentro de la cual se encuentra ese jardín.

Otra ubicación, identificada por algunos judíos babilonios, es la que sitúa al Edén en Bet Edén (Amós I: 5). Se trata del Bet Adini de las inscripciones asirias, que floreció en los siglos X-IX a.C y que se encuentra en Armenia, fuente presunta del Éufrates y del Tigris. Según una antigua tradición, esa región era también en la que nacía el Nilo y es probable que ésta sea la razón por la cual en Jeremías (II: 18) se identifica al Guijón con el Nilo[3].

El paraíso tiene siete puertas, cada una de las cuales lleva a la siguiente. La primera casa alberga a los conversos que vienen a Dios por su libre albedrío. La segunda acoge a los penitentes de Israel; la tercera contiene el árbol de la vida, bajo cuya sombra se sientan Abraham, Isaac y Jacob, los patriarcas de las doce

1 AA. VV., *Dizionario patristico e di antichitá cristiane*, Roma, Marietti, 1983, vol. II.

2 *Ibidem*, pp. 1677-1679.

3 Robert GRAVES y Robert PATAI, *Los mitos hebreos*, Buenos Aires, Losada, 1969, p. 84.

tribus, todos los israelitas que salieron de Egipto y toda la generación del desierto, los reyes David, Salomón y todos los monarcas de Judá, excepto Manasés. La cuarta casa alberga a los justos –cuya vida fue amarga como la oliva no madura– mientras que, en la quinta, viven el Mesías hijo de David y Elías. La sexta casa recibe a los que han muerto mientras cumplían su deber con Dios; la séptima, a los que han fallecido de pena por los pecados de Israel.

De acuerdo con las interpretaciones del Génesis, se discutió –particularmente durante la Edad Media– si ese jardín podía ser encontrado y, en caso de ser así, en qué lugar podía estar. Se consideró la posibilidad de que tal jardín hubiera desaparecido durante el diluvio, que estuviera ubicado en alguna de las regiones del Oriente o bien en una isla situada, igualmente, en alguna zona de los mares desconocidos. Estas teorías persistieron hasta la época de los grandes viajes de descubrimiento en los siglos XV y XVI y fueron, en muchas ocasiones, responsables del supuesto hallazgo del paraíso en remotos lugares de Asia o América. Recordemos que Cristóbal Colón, en su tercer viaje, creyó haber alcanzado el paraíso cuando, en realidad, estaba recorriendo la cuenca del Orinoco.

Otro interrogante que promovió una exégesis del texto bíblico, es el referido a la forma del paraíso. Esdras (IV: 3, 6) indica que ese jardín maravilloso existía en el cielo incluso antes de la creación del mundo. Por lo tanto, si preexiste como arquetipo divino a la creación, su forma ha de ser perfecta y, por consiguiente, redonda[4]. Las representaciones en las que aparece el paraíso con esta forma son tardías. Un ejemplo puede ser el que ilustra *Les Très Riches Heures du Duc de Berry*, manuscrito iluminado por los Hermanos de Limburgo cuya fecha límite de realización corresponde a 1406. La miniatura en la que se representa el paraíso ofrece un espacio circular, con una puerta de acceso situada sobre el lado derecho de la composición. La forma que se le dio al paraíso, a partir de las primeras manifestaciones del arte cristiano, fue la del jardín dispuesto a modo de paisaje en el cual transcurre una acción cuyos protagonistas –y la situación en la que se encuentran involucrados– están claramente determinados por el texto bíblico.

2. El más allá en las tradiciones antiguas

El mito sumerio que reúne a Enki y a Ninhursang ha sido considerado como una narración vinculada con el tema del paraíso. Algunos estudiosos piensan que el mismo resulta muy significativo no sólo para la comprensión del imaginario del Cercano Antiguo Oriente sino porque muestra relaciones con el relato bíblico desarrollado en el segundo y tercer capítulos dell Génesis.

El poema comienza con un elogio a Dilmun, descripta simultáneamente como

[4] Gérard de CHAMPEAUX y Sebastien STERCKY O.S.B., *Introducción a los símbolos*, Madrid, Encuentro, 1992, pp. 96-97.

una “tierra” y una “ciudad”, donde transcurre la historia narrada. Este lugar se presenta como puro, limpio y brillante (líneas 1-3), donde no existe, aparentemente, la enfermedad y la muerte (líneas 14-30). Enki, dios de las aguas, lo ha provisto de agua dulce, de campos feraces y granjas (líneas 31-64). Luego de un pasaje de lectura dificultosa (líneas 65-72), se desarrolla la acción que envuelve al dios y a Ninhursang, Madre Tierra, fragmento en el que se narran las relaciones entre ambos y el nacimiento de diferentes diosas –quienes, a su vez, serán fecundadas por Enki–. En el momento en que el dios pretende poseer a Uttu, biznieta de Ninhursang, ésta le dice que sólo puede aceptarlo cuando él le regale pepinos, manzanas y uvas. Enki obtendrá lo solicitado de un dios menor, que actúa como jardinero, quien se los entrega en gratitud por haberle proporcionado el agua, que llenó los diques y canales, volviendo fecunda la tierra. El dios de las aguas embriaga entonces a Uttu y la posee. Una laguna en el texto oscurece el desarrollo de los siguientes acontecimientos. Cuando la lectura puede reanudarse, se habla de la existencia de ocho plantas a las que Enki ha nominado y devorado sin que Ninhursang haya podido enunciar sus nombres, naturalezas y cualidades. Esta situación provoca el enojo de la diosa, quien lo maldice provocando, al parecer, la desaparición de las aguas de las profundidades y la muerte lenta de los manantiales y los ríos. La perturbación de los otros dioses y la aparición de una zorra, que actuará como intermediaria, apacigua a la misma diosa, que finalmente acepta ayudar a Enki para que expulse de sí las plantas ingeridas (líneas 219-49). La sanación se alcanza mediante la parición de nuevas divinidades, la última de las cuales es Ensag –destinado a ser el “Señor de Dilmun”, habitante de una tierra pura y feraz.[5]–. El análisis de este mito muestra el agua primordial como la materia eterna, que sostiene los espacios en los que existen los dioses y los hombres, siendo la interacción de las fuerzas naturales la que produce, por medio de ciclos en perpetua transformación, la evolución del mundo. El ser humano, a través del culto, debe alcanzar la armonización entre los planos divino y terrenal para participar en los ciclos de renovación de la vida.

La pintura denominada “Escena de la investidura del rey de Mari” (siglo XVIII a.C., París, Museo del Louvre, figura 5), ubicada en el palacio real de la ciudad de Mari –conquistada y destruida hacia el año 1760 a.C.–, constituye, a pesar de sus mutilaciones, un documento extraordinario porque manifiesta, a partir de la renovada presencia amorrita y la hegemonía babilónica, la síntesis cultural lograda entre los imaginarios sumerio y semita. En el nivel superior del panel central se muestra al rey, posiblemente Zimri Lim, recibiendo los emble-

---

[5] S. N. KRAMER, “Enki and Ninhursag: a Paradise Myth”, en James B. PRITCHARD (ed.), *Ancient Near Easter Texts Relating to the Old Testament*, Princeton-Nueva Jersey, Princeton University Press, 1974, pp. 37-47; Thorkild JACOBSEN, “Mesopotamia”, en H. y H. A. FRANKFORT, J. A. WILSON y T. JACOBSEN, *El pensamiento prefilosófico*, México, Fondo de Cultura Económica, 1958, pp. 208-213; Raymond JESTIN, “La religión sumeria”, en Henri-Charles PUECH (dir.), *Las religiones antiguas*, Madrid, Siglo XXI, 2002, vol. I, pp. 212-238.

mas que le entrega Ishtar, presentada como diosa de la guerra y acompañada por otras divinidades. Junto a ello, en la zona inferior, aparecen dos diosas con vasos de los que manan cuatro corrientes de agua. En los paneles laterales, se representan animales alados y dos diosas implorantes o bendicientes, que actúan como custodios. Estas representaciones aparecen articuladas por dos árboles estilizados (¿árboles de la vida?) y dos palmeras por cuyos troncos trepan cosechadores de dátiles mientras un pájaro azul levanta vuelo desde la copa de una de ellas. Frente a esta obra es posible decir –como lo ha hecho un gran arqueólogo– que "nunca, en ningún caso, se dispondrá de más clara ilustración del fondo mesopotámico de los primeros capítulos del Génesis"[6].

En el Antiguo Egipto, los temas de la vida después de la muerte y del paraíso pueden ser estudiados a partir de los textos que se encuentran en las pirámides de Uni y de Pepis II[7] y en los sarcófagos del Reino Medio[8] . Los egipcios creían que, en el hombre, coexistían el cuerpo material, el *ba* –con frecuencia representado como un pájaro con cabeza humana quien, aparentemente, sería un equivalente del concepto de "alma"– y el *ka*, que ha querido verse como "un doble" del cuerpo o como un genio protector, que nacía con el hombre y cuidaba de él después de la muerte. Esta concepción –que implicaba la idea de la muerte separando estos elementos espirituales del cuerpo– fue el origen de las prácticas mortuorias y de la necesidad que el ba tenía del cuerpo puesto que, con su desaparición, el "alma" podría correr igual suerte.

La existencia de antiguas concepciones vinculadas al mundo de los muertos y la presencia de dioses tales como Sokaris y Khentamentiu, asimilados luego a Osiris, indican la continuidad de estas creencias. Es posible que los habitantes del Alto Egipto, imaginaran el más allá como un desierto situado pasando el horizonte o como un mundo subterráneo, compuesto por horribles cavernas que el alma sólo podía recorrer si la guiaba un chacal. Los habitantes del Delta quizás lo imaginaran como un lugar de bienaventuranza, los Campos Elíseos, donde Osiris acogía a los difuntos y se gozaba de una eterna primavera[9]. Según se ha señalado, la ubicación de estos espacios de ultratumba responde a las ideas egipcias sobre la naturaleza del universo. Se concebía la Tierra (*Geb*) como una superficie plana con los bordes ondulados flotando sobre las aguas del mundo inferior (*Nun*). Estas, a su vez, eran la continuidad de aquel líquido primitivo en donde había surgido la vida y, simultáneamente, se pensaba que eran también el elemento que circundaba el mundo. El cielo (*Nut*) se encontraba sobre la Tierra y debajo de ella puesto que, debido a necesidades determinadas por la

---

6 André PARROT, *Sumer*, Madrid, Aguilar, 1969, p. 278.

7 John A. WILSON, "Mortuory Texts: Life after Death, The Conquest of Death", en PRITCHARD (ed.), *op. cit*., pp. 32-33.

8 IDEM, "The Fields of Paradise", en PRITCHARD (ed.), *op. cit*., p. 33.

9 Etienne DRIOTON y Jacques VANDIER, *Historia de Egipto*, Buenos Aires, EUDEBA, 1983, pp. 76-86.

simetría y el sentido de limitación del espacio, existía un cielo opuesto (*Naunet*), que servía de límite al mundo inferior. El cielo y la Tierra habían sido separados por el aire (*Shu*), que ocupaba el espacio entre ellos. De la bóveda del cielo pendían diversos cuerpos celestes, entre los cuales se destacaban las estrellas circumpolares –que se movían alrededor de la Estrella del Norte y que, a diferencia de otras, no desaparecían bajo el horizonte–. Estas estrellas eran consideradas como símbolo del difunto que vence la muerte y alcanza la vida eterna. En los textos de las pirámides, la meta del muerto era la región de Dat, ubicada en la zona norte del cielo, en donde se reuniría con las estrellas circumpolares, "que no conocen la destrucción". En ese lugar se encontraban sus Campos Elíseos, el "Campo de las Cañas" y el "Campo de las Ofrendas", donde viviría como un espíritu eficaz (*akn).* Cuando la mitología solar se extendió por todo el país, la región de Dat se trasladó de la zona norte del cielo al mundo inferior. Los textos antiguos –que narraban las diversas maneras en que los muertos eran conducidos al cielo– se seguían aceptando con fervor pero la entrada a esa zona particular se ubicaba ahora en el occidente y los Campos de las Cañas y de las Ofrendas se colocaron en el mundo inferior. Este cambio se relacionaba con la idea de la muerte del sol, de su viaje espiritual bajo la Tierra y su renacer triunfante por el oriente. El muerto compartía la promesa de vida perenne situándose en las proximidades del dios solar y la zona de Dat pasó a ocupar el lugar entre el mundo terrestre y el cielo inferior[10].

La idea heliopolitana del más allá, que puede encontrarse en los textos de las pirámides, no se relaciona con la suerte de todos los difuntos sino con los destinos particulares de los reyes de la V° dinastía, cuyas "almas" eran transportadas, mediante el uso de formulas mágicas, cerca del sol –circunstancia que les aseguraba un destino inmortal entre sus hermanos, los dioses, en compañía de Re' y a su servicio–. Dichos textos, cuya recensión más antigua data de finales de dicha dinastía, ofrecen fórmulas tanto solares como osirianas y si –a comienzos de la misma– pudieron producirse algunos conflictos entre ambas, éstos se resolvieron por medio del sincretismo. Así, la creencia solar relativa a los destinos reales prácticamente se yuxtapuso a la antigua creencia osiriana[11]. Un nuevo elemento se introdujo en la concepción de la vida de ultratumba cuando se admitió –primero, en forma de privilegio a la familia real y luego a los grandes funcionarios– la posibilidad de participar en dicha inmortalidad. El signo sensible de esta concesión real se manifestaba en la edificación de la tumba dentro de los límites de la necrópolis real y en la inscripción, al frente de todos los textos funerarios, de la fórmula que mencionaba el acuerdo entre el rey y los dioses que permitía este privilegio. Para alcanzar un lugar entre las divinidades, el rey debía aceptar un juicio para ser legitimado, similar al que Horus experimentó

---

[10] John A. WILSON, "Egipto", en FRANKFORT, WILSON y JACOBSEN, *op. cit.*, pp. 63-72.

[11] *Ibidem*, pp. 73-87; John A. WILSON, *La cultura egipcia*, México, Fondo de Cultura Económica, 1958, pp. 125-137.

en Heliópolis. En dicho proceso, el monarca debía demostrar que había impuesto, en la Tierra, la justicia de Re'. Luego, este juicio se extendió a quienes habían obtenido el derecho a participar en similares privilegios porque ellos habían sido encargados de aplicar la justicia del rey, su dios.

La disgregación del poder central a fines del Reino Antiguo vulgarizó los privilegios vinculados con el mundo de ultratumba y los reyes del Reino Medio no intentaron modificar lo ocurrido. A partir de estos momentos se empezó a destacar la justicia moral sobre la vinculada con el ejercicio de los deberes de Estado cumplidos por los funcionarios. El juicio solar fue reemplazado por el tribunal de Osiris –único gran dios de los muertos según las creencias populares– y la aparición del *Libro de los muertos* a comienzos del imperio, indica esta aceptación[12]. Diversas ilustraciones presentan a Osiris sentado sobre el trono, en tanto el difunto, frente a él, se disculpa de los cuarenta y dos pecados expuestos en el texto. La verificación de tal declaración se realiza depositando su corazón sobre el platillo de una balanza, que tiene a la Verdad como contrapeso siendo el dios Thot quien registra el resultado de esta ceremonia. El "alma" reconocida como justa participaba de los destinos de los bienaventurados mientras que, si era considerada culpable, era sometida a suplicios y aniquilada. Luego del juicio, ella era libre para "entrar" y para "salir" según su voluntad. El egipcio, al poseer una tumba bien preparada y con ofrendas, estimaba que era mejor, de acuerdo con una creencia de inmemorial antigüedad, pasar en ella su eternidad, pero al llegar la noche, prefería volver al lugar donde reinaba la luz. Una determinada fórmula le permitía detener la barca del Sol y, utilizando un privilegio de la concepción solar, retornar a los campos de Osiris. Las imágenes que relatan este viaje muestran, en especial, el pasaje subterráneo del sol a través de doce regiones, separadas por puertas custodiadas por serpientes que era necesario conjurar. Aquellos muertos que no habían podido subir a la barca solar esperaban el paso del dios en cada una de esas puertas para obtener un instante de luz[13]. A la mañana siguiente, el "alma", con la forma de un pájaro con cabeza humana, cruzaba nuevamente el horizonte y regresaba a su tumba[14]. Como ejemplos de estas decoraciones pueden citarse las pinturas murales de la habitación –que precede a la cámara del sarcófago– de la tumba de Tutmosis III y las que se encuentran en la sala del féretro de Amenofis II (dinastía XVIII, Valle de los Reyes). Estas han sido copiadas de un rollo que contiene un relato titulado "Lo que se halla en el Mundo Inferior". Este escrito y sus ilustraciones aparecen muy relacionados con los Textos de las Pirámides y aquéllos que se encuentran en los sarcófagos, siendo posible señalar que las omisiones textua-

---

12 IDEM, "The Protestation of Guiltlessnes" [capítulo CXXV, *Libro de los Muertos*], en PRITCHARD (ed.), *op. cit.*, pp. 34-46.

13 Philippe DERCHAIN, "Religión egipcia", en PUECH (dir.), *op. cit.*, vol. I, pp.155-184; Francois DAUMAS, "La expresión de lo sagrado en la religión egipcia", en Julien RIES (coord.), *Tratado de antropología de lo sagrado /3/*, Madrid, Trotta, 1997, pp. 89-95.

14 DRIOTON y VANDIER, *op. cit.*, p. 80.

les existentes en los muros corresponden a las ausencias presentes en el modelo. A pesar de estas ausencias, merecen destacarse tanto las instrucciones para trazar una cámara funeraria rectangular, con una puerta en el muro occidental, como las imágenes que ilustran el viaje del dios solar. Así, cumpliéndose con las indicaciones para su construcción y su decoración, la tumba se convertía en un modelo del mundo inferior[15].

Las ideas aquí presentadas deben considerarse en estrecha relación con las propuestas cosmológicas y cosmogónicas que contienen distintos relatos míticos –los cuales, con diversas variantes, se expresan a través del relieve y de la pintura[16]–. La existencia de la colina primitiva donde se produjo la creación aparece, por lo menos, en dos sistemas teológicos y, tanto en las pirámides como en los hipogeos, se reproduce esta concepción, que contenía la promesa de resurgir a una nueva vida.

La presencia de elementos protohelénicos o helénicos en el Mediterráneo se produjo unos doce siglos antes de Homero. Durante dicho período, invasiones, migraciones interiores, diversos tipos de enfrentamientos, conquistas, intercambios culturales y comerciales muestran constantes cambios, que vuelven muy dificultoso desentrañar los elementos constitutivos de la religión helénica. En efecto, en ella es posible observar un trasfondo mediterráneo al cual se sumaron elementos minoicos, aportes anatolios e influencias traco-frigias, supervivencias indo-europeas e innovaciones de los aqueos –quienes, si bien abandonaron gran parte de su herencia ancestral, modificaron profundamente la religión practicada antes de su llegada al mundo egeo–. Su concepción patriarcal desplazó a las divinidades femeninas, que tuvieron que adaptarse a un nuevo orden en el cual, a diferencia del permanente contacto con lo sagrado característico de las poblaciones minoicas, la herencia indoeuropea separó lo divino del mundo profano. Así, los grandes dioses habitaban en los cielos, en los abismos marinos o en la profundidad de la Tierra, lejos de los hombres y éstos no podían aspirar a transformarse en divinidades ni a obrar como ellas porque, si lo pretendieran, caerían en la desmesura. Las relaciones entre ambos son de buena vecindad, basadas en vinculaciones contractuales puesto que las plegarias y los sacrificios suponen bendiciones y favores[17].

Los cultos naturalistas y agrarios corresponden al estrato más antiguo de la religión y en ellos superviven creencias desarrolladas en el mundo prehelénico, que se manifiestan en los diferentes ritos vinculados con la fecundidad, con las prácticas preservadoras o apotropaicas y con los dioses de los rebaños y de la naturaleza salvaje. Sobre las ruinas de los reinos aqueos –en especial, en el

---

15 Lisa MANNICHE, *El arte egipcio*, Madrid, Alianza, 1997, pp. 161-178; W. Raymond JOHNSON, “The Setting: History, Religión and Art”, en Rita E. FREED, Ivonne J. MARKOWITZ y Sue H. D'AURIA (eds.), *Pharaons of the Sun*, Boston, Museum of Fine Arts, 2000, pp.38-49.

16 MANNICHE, *op. cit.*, pp.187-198.

17 Francis VIAN, “Las religiones de la Creta minoica y de la Grecia aquea”, en PUECH (dir.), *op. cit.*, vol. II, pp. 205-237.

ámbito jónico–, la organización familiar se tomó como punto de partida para construir el Estado, expresión colectiva cimentada en creencias y leyes comunes. La religión ciudadana surge vinculada con la transposición de los cultos domésticos a escala de la *polis* y absorbe las actividades religiosas palaciales conformando actitudes y ritos tendientes a obtener la protección de los grandes dioses[18]. Sin embargo, las transformaciones de la vida política, las modificaciones en las ideas y diferentes condiciones económicas pusieron en conflicto los ideales comunitarios al considerarse que ellos no satisfacían las inquietudes metafísicas ni colmaban anhelos místicos. Así se recurrió a cultos que, desde la época arcaica, se vinculaban con Deméter, Apolo y Dionisos y apelaban a la afectividad y a los aspectos irracionales del alma[19].

Por estas razones, puede considerarse que, en el mundo griego, coexistieron una religiosidad "olímpica" y una religiosidad "mística". En la primera, lo divino aparece netamente separado de lo humano mientras que la segunda implicaba y hacía efectivo un compromiso y una participación entre los dioses y los hombres, los cuales son marcados y caracterizados por esa participación. Estas diferencias no excluyen, en el primer caso, las luchas entre los dioses ni la presencia de hombres elevados a la categoría de héroes y ubicados en las islas de los Bienaventurados o en el Olimpo pero debe señalarse que estas situaciones no implican una participación institucionalizada ni válida entre ambas esferas. La segunda situación supone la figura del "dios en trance" y una dialéctica de presencia-ausencia, de partida-retorno, de separación-reintegración, pares que conducen a experiencias humanas individuales o colectivas portadoras de esperanzas positivas. Aceptando que el concepto de "místico" puede referirse tanto a lo genérico como a lo específico, es necesario indicar que, en el primer caso, se entienden todas las manifestaciones del ser "divino en trance" –lo cual implica la interferencia y participación de lo divino y lo humano– mientras que, en el segundo, se comprende lo "mistérico" y lo "misteriosófico", que contienen otros elementos esenciales. Lo "mistérico" implica la iniciación protegida por el secreto y la esperanza como presencia positiva en el desarrollo de la vida y, muy especialmente, en el más allá mientras que lo "misteriosófico" puede no presentar una dimensión iniciática ni una muy explícita soteriología[20].

La religión interviene en todos los acontecimientos de la vida familiar y en algunos momentos como el nacimiento, el matrimonio y la muerte, que imponen un determinado tránsito y obliga a extremar los cuidados porque, en esos momentos, se pone en peligro la estabilidad de la familia y sus integrantes se exponen a contaminaciones o impurezas. El deceso es un período de transición temible para el difunto y sus familiares, quienes deben ocuparse de todo lo con-

---

18 André MOTTE, "El mundo griego. Introducción general", en RIES (coord.), *op. cit.*, pp. 203-206.

19 Francis VIAN, "La religión griega en la época arcaica y clásica", en PUECH (dir.), *op. cit.*, vol. II, pp. 238-255; José GARCÍA LÓPEZ, *La religión griega*, Madrid, Istmo, 1975, pp. 85-132.

20 Ugo BIANCHI, "Misterios de Eleusis. Dionisismo. Orfismo", en RIES (coord.), *op. cit.*, pp. 253-259.

cerniente con el muerto y, en caso de que ellos no cumplieran con dichas obligaciones, cualquier ciudadano las tenía que asumir bajo pena de cometer un sacrilegio, que podía alcanzar tanto a él como a toda la comunidad. Al ser considerado el difunto como una víctima de los dioses infernales, éste debía ser lavado, ungido, vestido de blanco y envuelto con una mortaja, dejando la cabeza descubierta y ceñida por una corona. La exposición del cuerpo iba acompañada por diferentes ritos, lo mismo que su transporte a la necrópolis –ubicada en general fuera de los muros y sobre el oeste puesto que los griegos situaban en esa dirección el país de los muertos–. Diversos objetos familiares acompañaban al difunto, quien recibía renovadas ofrendas alimenticias no sólo después de los funerales sino también en septiembre de cada año, con motivo de la fiesta de los ancestros (*Ginesia)*. Al terminar la ceremonia fúnebre, los parientes se purificaban para participar del banquete funerario al cual se creía que asistía el difunto. De acuerdo con las creencias más generalizadas, el alma de los muertos, al abandonar el cuerpo, volaba por sí misma al Hades sin esperanza alguna de retorno. La presencia de Hermes, utilizando su áurea vara para conducir las almas, se encuentra en la *Odisea*[21] –cuando, al parecer, se empezó a tener ciertas dudas de que todas las almas se trasladaran por impulso propio–. El dios llevaba a dichas almas por lóbregos senderos, haciéndolas trasponer las corrientes del Océano y la roca de Léucade, las puertas del Sol y el país de los sueños para llegar a la pradera de asfódelos –donde residían finalmente como imágenes de los difuntos–. Un *lekythos* con fondo blanco, atribuido al “Pintor de la Fiala”, muestra a Hermes cumpliendo su papel de conductor, representándolo sentado sobre unas rocas, portando su caduceo y llamando a una mujer de pie quien se ajusta una corona mientras se prepara para viajar al Hades (Munich, Staatliche Antikensammlungen, arte ático, hacia 440 a.C., altura 0,37 m.). En el ámbito griego existió un genio masculino alado llamado Tánatos (la Muerte) que, en la *Ilíada*, aparece como hermano de Hipnos (el Sueño) y a los cuales Hesíodo, que adopta esta genealogía, señala como hijos de la Noche y el Erebo[22]. Estos seres tenían como misión transportar a los muertos y así aparecen, entre otros ejemplos, en la decoración de una crátera-cáliz donde figuran llevando el cuerpo de Sarpedón –Nueva York, Metropolitan Museum of Art, firmada por Euxíteo (alfarero) y Eufronio (pintor), técnica ática de figuras rojas, finales del siglo VI a.C., altura 0,19 m.–[23]. En la tumba del Tuffatore (Paestum, Museo Archeologico Nazionale,

---

[21] *Odisea* XXIV, 1-14 –HOMERO, *Odysée. Poesie homerique* (ed. de V. Bérard), París, Les Belles Lettres, 1955–; Francis VIAN, “La religión griega en la época arcaica y clásica”, en PUECH (dir.), *op. cit*., vol. II, pp. 275-281.

[22] *Ilíada*, XI, 241; XIV, 230 s., 270s; XVI, 672 XI, 241 –HOMERO, *Iliade* (ed. de Paul Mazon), París, Les Belles Lettres, 1967, vol. II y III–; *Teogonia*, 211ss.; 758 –HESÍODO, *Théogonie, Les Travaux et les Tours, Le Bouclier* (ed. de Paul Mazon), París, Les Belles Lettres, 1947–.

[23] Martin ROBERTSON, *El arte griego*, Madrid, Alianza, 1985, pp. 175-244; John BOARDMAN, *Greek Sculpture. The Late Classical Period*, Londres, Thames and Hudson, 1995, pp. 114-131; Jean CHARBONNEAUX, Roland MARTIN y Francois VILLARD, *Grecia Clásica (480-330 a. de J.C.)*,

480-470 a.C., figura 6) aparece representado el pasaje al mundo de los muertos, combinando diferentes elementos. Esta sepultura es una tumba “de caja”, integrada por cuatro losas y una cubierta con sus superficies pintadas, que constituye un ejemplo del arte “provincial” griego inspirado en modelos importados de Grecia. Los dos artistas que han intervenido en esta obra han pintado escenas del banquete funerario en las paredes largas y, en una de las cortas, a un joven con una *oinochoe* en su mano derecha –parado junto a una gran crátera– mientras que, en la otra, un cortejo integrado por un flautista, un hombre joven y otro mayor (¿un pedagogo?), puede indicar simbólicamente el viaje al más allá. En la losa de cobertura, se muestra al difunto desnudo arrojándose al Océano, en tanto que, sobre la orilla, aparece un pilar de piedra. El Océano, hasta la época de Heródoto, era concebido como un río que circundaba la Tierra con nueve partes de su caudal mientras que, la décima, formaba subterráneamente la Estigia. Las Gorgonas, la Noche, Hades y Perséfone se ubicaban a sus orillas formando parte del reino de los muertos, situado en el límite entre el Cielo y la Tierra (es decir, donde terminaba el mundo de los hombres, tal como lo señala el pilar emplazado sobre la costa). Por estas razones, “il tuffatore cade dall’alto, dove è la Vita, nell’Oceano della Morte”[24].

Los relatos anteriores no impiden que se hable de otros lugares, como los Campos Elíseos, ubicados en los confines de la Tierra. En ellos mora Radamante y ciertos hombres que allí habitan viven dichosos porque no hay nieve, vientos o lluvias ni existe el largo invierno y el Océano envía siempre las brisas del Céfiro de sonoro soplo para dar más frescura a los moradores de ese lugar. El dios Proteo es quien realiza esta descripción a Menelao cuando éste le pregunta, en las playas de Egipto, sobre las condiciones de su regreso y la suerte de sus camaradas[25]. A continuación, el mismo Proteo añade que allí lo enviarán los dioses cuando llegue su hora sin que, por este acto, se acabe su vida ni muera en dicho lugar porque “algunos favoritos de los dioses” son transportados “sin que su psiquis se separe del cuerpo ni sea sepultado en las tinieblas del Erebo”. El tránsito de Menelao se producirá porque, al estar casado con Helena, es yerno de Zeus[26]. Estos versos, que fueron intercalados tardíamente en la *Odisea*, no crean un espacio similar al paraíso cristiano –donde son enviados los hombres buenos y justos– sino que constituyen el resultado de acciones portentosas de

---

Madrid, Aguilar, 1970, pp. 256-267; Haiganuch SARIAN, “Morte e Sono na arte grega: notas de iconografía funerária”, *Classica. Revista Brasileira de Estudos Clássicos*, 7/8 (1994/1995), 63-74.

[24] Ranuccio BIANCHI BANDINELLI, “La Tomba del Tuffatore”, en Filippo COARELLI y Luisa BRANCHI DELL’ORTO (eds.), *La pintura antica*, Roma, Riunti, 1980, p. 112. El autor prefiere, al igual que otros comentaristas, dejar en suspenso las influencias pitagóricas u órficas directas y pensar en significados más genéricos surgidos de la difusión y combinación de diversas ideas filosóficas.

[25] HOMERO, *Odisea*, V, 561-569.

[26] Erwin ROHDE, *Psiquis. La idea del alma y la inmortalidad entre los griegos*, México, Fondo de Cultura Económica, 1994, pp. 45-55.

los dioses para ubicar a ciertos elegidos que, sin embargo, no alcanzan a convertirse en sus pares.

La mirada de Hesíodo, realizada desde el ámbito ciudadano, muestra la incorporación del mito y de los rituales anteriores a distintas consideraciones sobre los orígenes y expresa aspectos fundamentales de la religiosidad olímpica al oponer, en su obra *Los trabajos y los días*, el orden divino fijado por Zeus al mundo del hombre, dominado por la *Hybris*. El poeta comienza esta obra evocando la existencia de una doble Lucha (*Eris*) para presentar luego la historia de Prometeo y Pandora y, con determinadas modificaciones, el mito de las razas. La primera narración le sirve para señalar las causas que han convertido al mal en elemento inseparable de la condición humana mientras que, en la segunda, se destacan, a partir de los conceptos antitéticos *Diké-Hybris*, las razones por las cuales los integrantes de las razas de oro y plata llegan a ser *daimones epictónicos* e *hipoctónicos* –mientras los hombres de bronce y la mayoría de aquellos que pertenecen a la raza heroica tienen como destino el Hades[27]–. Sin embargo, por designio de Zeus, algunos de los héroes podrán alcanzar un nombre y una existencia individual en el más allá al ser transportados, como ya se señaló, a las Islas de los Bienaventurados. Dichos elegidos no tendrán poder sobre los seres vivientes y éstos no les rendirán culto alguno pero sus nombres, cantados por los poetas, pervivirán en la memoria de los hombres, mientras que se desvanecerán en el olvido y la noche aquellos que pueblan el Hades. Los hombres de la raza de hierro, obligados a trabajar la tierra, habitan un mundo definido por la presencia conjunta de la *Diké* y la *Hybris*, que les ofrecen dos opciones posibles. Este es el mundo en que vive el poeta, el cual sólo puede celebrar aquella elección que respete el orden establecido por el dios supremo[28].

A diferencia de lo expresado por Hesíodo, el himno pseudo-homérico a Deméter (¿finales del siglo VII a.C.?) ofrece el testimonio más antiguo de los misterios eleusinos, constituidos en la expresión de aquella dimensión religiosa que exalta la unión entre lo divino y lo humano. La oscuridad de sus orígenes no impide que hoy se reconozca en tales misterios la presencia de múltiples influencias, así como su compleja reorganización a partir del dominio de Eleusis por parte de Atenas. Si bien los mismos quedaban al margen del Estado, poseían un estatuto perfectamente legal, que permitía tanto la individualidad de la iniciación como la participación de todo aquel que hablara griego sin distinción de ciudad, edad, condición social o sexo.

La leyenda señala que esos misterios fueron instaurados por Deméter después de conseguir que Zeus le permitiera a su hija Perséfone –raptada por el dios de los Infiernos– permanecer al lado de su madre durante dos tercios del año. En la actualidad, se conocen aspectos vinculados con sus etapas, que pre-

---

27 HESÍODO, *Los Trabajos y los días*, 108-200.

28 Jean-Pierre VERNANT, *Mito y pensamiento en la Grecia antigua*, Barcelona, Ariel, 1985, pp. 21-50.

cedían al ingreso de los iniciados (*mystes)* en el recinto reservado del santuario –ya que la prohibición de divulgar las ceremonias que se realizaban en éste fue respetada por los autores paganos y las referencias existentes en escritos cristianos son confusas y carecen de imparcialidad–. Puede señalarse que, una vez ingresados los *mystes* en una zona reservada de dicho santuario, ellos se encontraban en estado de recibir la revelación que les era transmitida a través de los dramas litúrgicos (*drómena*), el relato oral (*legomena*) y la exhibición de los objetos sagrados (*deiknymena*). Los autores antiguos señalan que el momento culminante de estos ritos lo constituía una visión o iluminación, producida cuando se mostraban los misteriosos "hiera" que, hasta entonces, habían permanecido ocultos en su cista. A partir de ese instante, el iniciado quedaba santificado por la presencia divina inmanente a estos objetos y se convertía, por efecto de su gracia, en protegido de Deméter y Perséfone. Triptolemo fue el héroe eleusino por excelencia ya que Deméter, en recompensa por la hospitalidad que recibió de sus padres, le dio como misión recorrer el mundo sembrando granos de trigo. Esta protección se expresa en un relieve votivo de Eleusis en el cual el joven, ubicado entre las dos diosas, recibe la espiga de trigo de manos de la madre mientras su hija, con un gesto de bendición, le impone su mano sobre la cabeza (Atenas, Museo Nacional, segunda mitad del siglo V a.C.)[29]. En el *Fedón*[30] se indica que, quien llegue al Hades, sin haber recibido ni la iniciación previa ni la iniciación completa, será sumergido en el cenegal mientras el purificado –y posteriormente iniciado– vivirá con los dioses. De esta manera, los ritos mistéricos garantizaban la felicidad en el más allá y respondían a un deseo de supervivencia personal no satisfecho por la religión oficial.

El culto eleusino se realizaba en un recinto cerrado y contenía aspectos contemplativos, que implicaban un "ver" y un "conocer" iniciático y soteriológico. Junto a él existieron otras actitudes religiosas tales como las creencias dionisíacas, el orfismo y el pitagorismo que pueden relacionarse, según una específica perspectiva adoptada por ciertos investigadores, con la "misteriosofía". Dionisos fue un dios caracterizado por dimensiones vitalistas, ctónicas y de trance que aparece como perseguidor y perseguido (mitos de Penteo y Licurgo), vinculado con episodios de desaparición y reencuentros (fiestas beocias de los *agronias*), de muerte y renacimiento (fiestas mítico-rituales argivas de Lernia) y de despertar anual (Delfos, con intervención de las *thyiades*) que, pese a su origen extranjero, logró afincarse en Grecia. Si bien algunos de estos cultos presentan con cierta claridad su relación con el "dios en trance [...] parece faltar en el culto dionisíaco (semejante en distintos aspectos al también orgiástico de la Gran Madre Cibeles y de sus adeptos, míticos e históricos) un ritual de iniciación que funcione con carácter impreso *semel et pro* en la persona del participante; e

---

[29] ROBERTSON, *op. cit*., pp. 247-261; Vassilios G. KALLIPOLITIS, *Museo Nazionale. Atene*, Novara, Istituto Geografico De Agostini, 1970, pp. 79-81.

[30] *Fedón* 69c –PLATON, *Oeuvres Complètes* (ed. de Leon Robin), París, Les Belles Lettres, 1965, vol. IV.

igualmente parece faltar la perspectiva ctónico-elísea de las «buenas esperanzas»"[31]. En el orfismo es posible distinguir aspectos como la leyenda de Orfeo, el cantor-chamán tracio, los llamados libros apócrifos –en gran medida, de inspiración pitagórica– y los sacerdotes errabundos que se designaban con el nombre del Cantor. Estos últimos, los "orfeotelestes", vagaban de aldea en aldea realizando purificaciones, iniciaciones y sacrificios, a la vez que prometían dicha en la vida futura a aquéllos que se les acercaban. La vinculación de los cultos dionisíacos con el orfismo condujo a la idea de que alma, considerada como una entidad de origen y destino divinos, era protagonista de un "trance" de caída y reintegración, vinculado tanto con una culpa anterior a su encarnación como a una metensomatosis expiatoria –tal como lo expresa la misteriosofía, que se refiere a una sabiduría, una gnosis largamente desarrollada que, a partir del siglo II d.C., se continuó a través del pensamiento y de la praxis gnóstica–.

El pensamiento de Pitágoras (c. 582 a.C.-c. 501 a.C.), considerado un místico y un filósofo, ofrece determinados lazos con el mundo de los chamanes y de los iluminados puesto que, al considerar el alma como un principio inmortal de origen astral, ella está obligada a encarnarse porque su asociación con el cuerpo convierte a éste en su tumba. Con la muerte, el alma liberada se purifica en las regiones bajas de la atmósfera, el Hades pitagórico, y después regresa a la zona astral antes de reencarnarse. A partir de estos principios, Pitágoras propone una ascesis destinada a preparar al hombre para su destino ulterior y, a fin de resguardar dicha alma de todo contacto impuro, la somete a reglas rituales y morales estrictas, iniciándola en la armonía del mundo a través de la música y revelándole las cosas divinas a través del estudio de la matemática y de la astronomía. Por medio de estos ejercicios espirituales se espera que el alma pueda librarse con más facilidad de sus ataduras carnales, escapar al ciclo de las reencarnaciones y llegar a las islas de los Bienaventurados (el Sol y la Luna)[32]. Los pitagóricos utilizaron diversas representaciones para expresar sus ideas, tal como lo indica el "relieve de Pitágoras", encontrado en la tumba de un ciudadano de igual nombre que el filósofo y habitante de Filadelfia (Asia Menor, siglo I a.C., figura 7). Esta obra aparece organizada en diversas escenas a partir de la letra Y mayúscula (*ipsilon*), que indicaría la elección del hombre entre el trabajo (salvación) y el placer (perdición), tal como Hércules tuvo que elegir en un momento de su vida. Dichas representaciones muestran un hombre de pie, tal vez el filósofo fundador o el muerto, entre las dos ramas de la letra; dos mujeres con niños en el registro inferior son identificadas con Prodigalidad (*Asoria*) y Virtud (*Areté*), en tanto en el superior se ubican un hombre tumbado con una mujer y un labrador arando el campo. El fallecido, realizado en menor tamaño, integra

---

31 BIANCHI, *op. cit.*, pp. 259-278.

32 Émile BREHIER, *Historia de la filosofía*, Buenos Aires, Sudamericana, 1962, vol. I, pp. 254-257; A. H. ARMSTRONG, *Introducción a la filosofía antigua*, Buenos Aires, EUDEBA, 1984, pp. 20-24; Pedro Miguel GONZÁLEZ URBANEJA, *Pitágoras, el filósofo del número*, Tres Cantos, Nívola, 2001, pp. 83-148.

el banquete de los Muertos, relacionándose con la labor del campesino. La realización iconográfica muestra el mundo de los opuestos (mal-bien) ubicando, a la izquierda, la feminidad, la dualidad y la oscuridad y, a la derecha, la masculinidad, la unidad y la luz, tal como lo entendían los pitagóricos[33].

La acción conquistadora de Filipo y de su hijo Alejandro transformó profundamente la cultura de las ciudades griegas al incluirlas en unidades políticas mayores. La idea de un amplio territorio, que tuviera como centro a Macedonia y a Grecia, significó la unión de diferentes conjuntos sociales sometidos a variadas transformaciones culturales. En esta época, el concepto de pertenencia ya no organizó el imaginario de sus habitantes y los deberes, antes considerados sagrados para con la ciudad, tendieron a diluirse en el individualismo, pregonado por los sofistas un siglo antes y ahora considerado como elemento fundamental para enfrentar la cambiante Fortuna, poseedora de enormes poderes y entendida, en ciertos casos, como "necesidad" o "destino". Su importancia estaba presente desde antiguo y Píndaro, por ejemplo, la señalaba como hija de Zeus. Por su parte, los poetas trágicos la hacían intervenir en el curso de los acontecimientos pero, pocas veces, se la consideró una diosa –como ocurrió en la época helenística, que le elevó templos y estatuas y desarrolló la idea de que cada mortal tiene asignada una junto con su cuerpo y no puede poseer otra, tal como piensa Filemón[34]–. Sin embargo, esta veneración no condujo a una religión universal puesto que perduraron las antiguas formas religiosas y los rituales locales a los que se sumó el culto al soberano, que constituyó un aspecto característico de las prácticas religiosas helenísticas. El culto a los héroes, que implica reconocer elementos divinos en ellos, y la presencia de las religiones mistéricas, combinadas con las creencias del Oriente mediterráneo sobre la divinidad de los reyes, permitieron la existencia de estas ideas, asumidas por los Diádicos y continuadas por los Epígonos. El desarrollo de la astronomía y la geografía también influyó en las nociones escatológicas elaboradas durante este período. Así, se pensaba que la Tierra era una bola de fuego habitada por los hombres, que se movía en el espacio rodeada por el aire neblinoso, en tanto los planetas conocidos se encontraban a determinadas distancias de ella –siendo la Luna la más próxima y Saturno el más lejano–. Entre la Tierra y su satélite se ubicaba el mundo sublunar, que es pasajero, y sobre el mismo se desplegaba el mundo eterno supralunar. El primer ámbito pasó a constituirse en el reino de los muertos y de los infiernos, desplazando la idea del Hades subterráneo. En este mundo, los vientos realizaban la purificación de las almas que tendrían en la Luna el sitio más importante de su estancia[35].

---

33 John ONIANS, *Arte y pensamiento en la época helenística*, Madrid, Alianza, 1996, pp. 164-166. Aquí se reproduce la lámina n ° 115.

34 GARCÍA LÓPEZ, *op. cit.*, pp. 321-330; VIAN, "La religión griega…", en pp. 313-328; ONIANS, *op. cit.*, pp. 217-255.

35 MACROBIO, *Comm. in Somnium Scipionis*, II, 6 –en M. NISARD (dir.), *Macrobe, Oeuvres Complétes. Varron, De la langue latine. Pomponio Méla, Oeuvres Complétes,* París, Firmin Didot Frères, 1875–.

La religión etrusca, a diferencia de la griega y la romana, es una religión revelada cuya doctrina está contenida en un determinado número de libros sagrados. La tradición cuenta que, en momentos en que se dedicaba a arar la tierra, un habitante de Tarquinia vio salir de un surco a un ser pequeño, con rostro de niño pero con cabellos grises y gran sabiduría, que dijo llamarse Tages y que le transmitió las reglas fundamentales de la disciplina etrusca. Relacionada con este personaje, aparece una profetisa –Vegoia o Begoé, según las diferentes transcripciones latinas– que también trae un mensaje divino pero, al aparecer, de menor amplitud. Sus palabras fueron recibidas por Arruns Velthumnus de Clusium y se referían al *ars fulguratoria* y a la agrimensura. Según Cicerón en su *De divinatione* (I, 72; II, 49)[36], estos libros presentaban una organización tripartita: los dedicados a la aruspicia –que, según se desprende de este texto, implicaba la totalidad de esta disciplina–, los *libri fulgurales*, que trataban de los rayos, de su origen, de su valor y de su carácter expiatorio y los *libri rituales*, que incluían múltiples aspectos relacionados con la vida de los individuos y de los Estados. Los textos dedicados a la interpretación y expiación de los prodigios *(ostentaria)* y los *libri acheruntici*, referidos a temas vinculados con la muerte y el más allá, estaban incluidos en esta tercera parte. A semejanza de lo que ocurría con el Próximo Oriente, en el mundo etrusco los ámbitos divino y profano conforman una unidad en la cual el hombre aparecía guiado por una mántica, que se entendía como la única explicación universal y válida. Desde este punto de vista, el destino surge como inflexible y el presagio es determinante, lo cual no impide que el sacerdote pueda intentar, a través de los ritos, modificarlos. Dentro de este contexto, el destino de los muertos y el más allá parecen haber constituido una preocupación fundamental. Así, en los *libri fatales* se hablaba, entre otras cosas, de la duración de la vida de los hombres y de los Estados y se expresaba una teoría de los *saecula* (eras), que manifestaba la convicción del carácter ineluctable del plazo fijado al hombre por los dioses. Según Arnobio[37], en los *libri acherontici* se indicaba que la sangre de determinados animales sacrificados podía convertir en divinas a las almas. Servio, por su parte, señala que Labeo denominaba *dii animales* a dichas almas[38] –lo cual puede llevar a pensar que la inmortalidad del alma se vinculaba con determinados rituales–. Las ceremonias funerarias tenían enorme importancia y las tumbas, construidas a imagen de la casa, albergaban a los difuntos acompañados por un rico ajuar. Esto podría indicar la creencia en la permanencia del muerto en la sepultura porque en ella se ofrecían el vino de las libaciones y la sangre de

---

[36] CICERON, *De divinatione*, I, 72; II, 49 –CICERON, *De senectute. De amicitia. De divinatione* (ed. de William Armistead Falconer), Londres-Nueva York, W. Heinemann-G. P. Putnam, 1923–.

[37] *Adversus Nationes*, 2, 62 –en Blassi AMATA (ed.), *Adversus Naciones*, Roma, Latinitas Romana Salesana, 2000–.

[38] Comentarios sobre la *Eneida*, III, 168, en Georgius THILO y Hermannus HAGEN (eds.), *Servii Grammatici in Vergili Carmina Commentarii*, Liepzig, B. G. Teubneri, 1881.

los sacrificios. Sin embargo, simultáneamente, la iconografía funeraria desarrolla el tema del viaje al otro mundo y muestra al difunto despidiéndose para partir hacia el más allá –a pie, a caballo o en carruaje–. Entre la gran variedad de pinturas que tratan estos temas pueden indicarse las ubicadas en la tumba del Barón (Tarquinia, c. 510 a.C.) –con la escena de la despedida del difunto– y aquéllas de la tumba Giglioli (Tarquinia, finales del siglo IV a.C.)[39] –donde tales despedidas se suman a los viajes al más allá, que decoran las cajas de los sarcófagos (siglos III-II a.C.)–.

El mundo infernal, gobernado por *Aita* y *Phersipnai*, se representó, según las diferentes épocas, con aspectos más o menos trágicos[40]. Así, entre diversos ejemplos, se puede señalar, en Tarquinia, la tumba del Orco I –antes de su comunicación con la llamada del Orco II y las modificaciones que sufrió en la Antigüedad–, con pinturas que pueden datarse en los años ubicados entre el primer y segundo cuarto del siglo IV a.C., y que manifiestan la renovación artística y cultural del mundo etrusco luego de la decadencia de la segunda mitad del siglo anterior. La cámara mortuoria presenta grandes nichos en sus paredes para ubicar sarcófagos o urnas y una decoración paisajística muy deteriorada, realizada en color verde oscuro, que actúa como fondo de figuras que evocan el banquete en los Campos Elíseos. Esta iconografía se complementa, tal vez, con una guarda con pámpanos y hojas de vid, que recorre toda la estancia. De los personajes figurados sólo quedan restos entre los que aparecen varios demonios, la bella cabeza de *Velia*, la *kline* del *parter familiae* con fragmentos del cuerpo de éste, de su esposa y de otros personajes del grupo familiar (a los que se suma un feroz demonio alado, ubicado en el ángulo derecho de la pared del fondo). A su vez, la tumba del Orco II, datable hacia finales del siglo IV a. C., muestra una estancia cuadrangular con un profundo nicho en el lado derecho y, a pesar del deterioro de sus pinturas, puede intentarse una reconstrucción global de las mismas. En sus paredes, aparecía una Nekya con divinidades infernales, demonios y héroes en el Hades mientras que, en el nicho de lado derecho se representaba, quizás, en forma similar al figurado en la sepultura del Orco I, el banquete de los muertos. En la pared del fondo son visibles *Aita*, con la piel de lobo, y *Phersipnai*, con sus cabellos serpentiformes, sentados en altos tronos ubicados en un paisaje rocoso con estilizados vegetales, custodiados por *Cerun* (Gerión), acorazado y armado. En la pared izquierda se han pintado héroes homéricos como *Aivas* (Ayax), *Axmemrum* (Agamenón) –fajado con vendas funerarias y manto púrpura– y Tiresias, con su cabeza cubierta por el manto sacerdotal. Al lado de este último, se encuentran restos de una esquemática planta entre cuyas ramas vuelan pequeñas figuras, que representan a las *ani-*

---

[39] Ranuccio BIANCHI BANDINELLI y Mario TORELLI, *El arte de la Antigüedad clásica. Etruria-Roma*, Madrid, 2000, pp. 96 y 151; Nigel SPIVEY, *Etruscan Art*, Londres, Thames and Hudson, 1997, pp. 86-117.

[40] Raymond BLOCH, "La religión etrusca", en PUECH, *op. cit.*, vol. III, pp. 313-328; Massimo PALLOTTINO, *Etruscología*, Buenos Aires, EUDEBA, 1965, pp. 241-258.

mulae neo-pitagóricas. En la pared de entrada, pueden identificarse a un Cerbero y, en el muro derecho, resurgen las figuras de los héroes *Oese* (Teseo) y, tal vez, Peritoo –encadenado a los asientos del Hades vigilados por *Tuxulxa*, el demonio de alas serpentiformes y enorme pico aquilino[41]–.

El culto funerario romano se transmitía, de manera similar a otros pueblos de la Antigüedad, de padres a hijos e, igualmente, se pensaba que el muerto experimentaba los mismos sentimientos y necesidades que poseía en vida. Se estimaba también que la sangre caliente de las víctimas era primordial porque aliviaba la debilidad del difunto. Esto último llevó a sacrificar, en época histórica, animales de pelaje negro, sustituto de los homicidios rituales –si se acepta que los juegos de gladiadores, originarios de Etruria, eran los que proporcionaban antiguamente la sangre necesaria para cumplir con dichos rituales–. Las ceremonias funerarias comenzaban con la comida (*solicernium*) a la cual se suponía que asistía el difunto –lo cual llevó a habilitar, en los grandes monumentos funerarios, un *triclinium* ubicado al lado de la cámara sepulcral–.

El olivo, el laurel y la hiedra, cuyo verdor simbolizaba la supervivencia después de la muerte, aparecían vinculados con las sepulturas y, en época imperial, la construcción de vallados y cenotafios cubiertos de plantas tenía como finalidad alegrar al difunto. La difusión de aquellas religiones orientales, que hablan de la supervivencia individual del iniciado, introdujeron la costumbre de plantar ciertas flores rojas, símbolo de la sangre como sostén de la existencia, o esparcir rosas que, en Grecia, se ofrecían a Dionisos y, en Oriente, a Adonis. Por su parte, las violetas, nacidas de la sangre de Atis, se empezaron a emplear a partir de la aceptación del culto frigio a Cibeles lo cual llevó, en el día del equinoccio de primavera, a depositar, en el templo de la diosa situado en el Palatino, un pino adornado con dichas flores que representaba al joven muerto.

En Roma, el culto funerario integra sentimientos de ternura y de respeto y el héroe Eneas, quien manifestó una total devoción por su padre vivo y una piedad profunda cuando Anquises murió, fue considerado el máximo ejemplo de esta unión indisoluble. En efecto, la *pietas* era considerada tanto piedad hacia los dioses como piedad familiar y filial –tal como lo señala Virgilio en la *Eneida*–. Los ritos mortuorios se completaban con ceremonias que buscaban mantener alejados a los difuntos de la casa familiar. En primer lugar, debían realizarse diversos actos de purificación para que los deudos dejaran de ser *familia funesta*. A ello se agregaba, durante los meses de febrero y mayo, días consagrados a los difuntos. En el primer mes señalado se situaban las *Parentalias* (en las cuales se multiplicaban las purificaciones en la ciudad) y, en el segundo, las *Lemurias* (que indicaban que los muertos –*lemures*– volvían a sus antiguas viviendas y era necesario apaciguarlos y alejarlos). Ovidio relata que el padre de familia se levantaba, en medio de la noche, con los pies desnudos y hacía restallar los dedos para alejar a las sombras y, luego, dando una vuelta sobre sí mismo,

[41] BIANCHI BANDINELLI y TORELLI, *op. cit*., pp. 149-150.

arrojaba habas negras tras de sí y conjuraba por nueve veces a los manes de sus padres para que abandonaran la morada[42].

La religión y la filosofía helénicas ejercieron distintas influencias sobre las costumbres indicadas sin que desaparecieran los ritos ancestrales. La concepción romana del más allá ofrece diferentes superposiciones significativas, tal como ocurre cuando Virgilio utiliza el *topos* de los Campos Elisios, en la descripción que Anquises hace a su hijo. En ella se indica que, a este personaje, no lo retienen ni el Tártaro impío ni las tristes sombras porque habita en los agradables Campos Elíseos, donde se encuentran los hombres piadosos[43]. Más adelante, en la visita que Eneas (guiado por la Sibila) realiza a los Infiernos, diversos aspectos del pensamiento romano tradicional se mezclan con elementos mitológicos y reflexiones filosóficas provenientes del Mediterráneo oriental –tales como las creencias órficas, que habían atraído la atención sobre el tema del juicio de los muertos y la presencia de recompensas y castigos, o los misterios eleusinos–. Así, en la *catábasis* virgiliana, el reparto de las moradas de los difuntos se vincula con la exigencia moral propuesta por los seguidores de Orfeo. Ello no debe hacernos olvidar la presencia que, en Italia, tuvo el pensamiento pitagórico al señalar las posibilidades, que poseía el alma de liberarse de la materia y llegar al mundo celeste o aquéllas indicadoras del retorno de los héroes, poetas o benefactores, purificados en nuevos cuerpos[44]. De acuerdo con estas ideas, en la iconografía de los sarcófagos de la época imperial se encuentran diversas figuraciones de los vientos que facilitaban el ascenso de las almas, los símbolos de la luna y el sol –en forma de cuarto creciente y de disco, evocadores de la creencia en la inmortalidad astral– o el mito de Endimión, que señalaba la atracción ejercida por la Luna sobre las almas ávidas por acceder a ella.

Los romanos consideraban que el recuerdo póstumo, perpetuado en los *elogia* contenidos en los epitafios, era suficiente recompensa del genio y del mérito. Esta actitud se diferenciaba netamente de la concepción heroica griega y, cuando algunos héroes de la Hélade fueron aceptados, se los divinizó y adoró como dioses (tal como ocurrió con Heracles y los Dióscuros). En ciertos sarcófagos, se representa a Cástor y Pólux porque, según su mito, participaban alternativamente de la vida y la muerte, razón por la cual se convertían en protectores y guías de los difuntos conduciéndolos al más allá. Por otra parte, los neo-pitagóricos veían en ambos el símbolo de los hemisferios, ubicados encima y debajo de la Tierra, y lo entendían como la expresión de la armonía universal en la cual también participaban los muertos.

En los últimos años de la República, las tradiciones propias y los cultos helenísticos tienden a mezclarse, en especial en aquellos cenáculos vinculados con

---

42 *Fastos* V, 425-444 –OVIDIO, *Fasti* (ed. de Sir James Frazer), Londres-Nueva York, W. Heinemann-G. P. Putman, 1931–.

43 *Eneida*, V, 733-736 –en VIRGILIO, *Éneide* (ed. de Henri Goelzer y André Bellesort), París, Les Belles Lettres, 1970, lib. V –VI.

44 *Ibidem*, VI, 240ss.; 679-752.

los grupos dirigentes romanos. Esta actitud fue continuada por Octaviano sin descuidar las tradiciones religiosas de Roma ni olvidar el *mos maiorum*. El continuador de César supo unir las nociones latinas de *genius* y *numen* con la exaltación de los militares victoriosos y el culto de los reyes helenísticos para crear una mística en torno suyo[45]. Su genio, el *genius Caesaris*, fue colocado junto a los Lares y, al igual que a ellos, se le rindió culto. En determinados casos, su persona apareció como imagen alegórica del poder supremo al figurarselo como Júpiter en la Gemma Augustea (Viena, Kunsthistorisches Museum, camafeo de sardónice, ¿10 d.C.? ¿14 d.C.?)[46]. Esta veneración se completó con la elevación de templos en su honor y con su divinización, tras su muerte, al imponerse la realización de la apoteosis imperial. Esta ceremonia –continuada por sus sucesores– se expresa, por ejemplo, en el relieve de la base de la deteriorada columna de Antonino Pío (Roma, Museos Vaticanos, Cortile della Pigna, c.161 d. C., mármol) en el cual el genio alado *Aion* transporta al emperador y su mujer, Faustina la mayor, al cielo. El personaje señalado simboliza la eternidad, en tanto la presencia del globo terrestre y la serpiente, en una de las manos de Antonio, reafirma esta significación. La presencia de dos águilas, que acompañan al soberano, constituye la expresión de la apoteosis imperial, a la cual asisten la diosa Roma, vestida de amazona y rodeada por armas, y la personificación del lugar donde se cumple la ceremonia, el Campo Marzio[47].

La historia del arte romano muestra la asimilación de diferentes influencias por parte de un fondo artístico itálico, caracterizado por la presencia de aspectos realistas vinculados con su tradicional interpretación del retrato y del relieve narrativo –los cuales persistieron, a través de diferentes enfoques, más allá de las influencia del neo-aticismo de época augustal–. El arte plebeyo, expresión del imaginario de determinados grupos sociales y contracara del clasicismo oficial, se hizo presente en las manifestaciones artísticas aceptadas por el orden gobernante y, en virtud de la profunda elaboración ocurrida en el siglo III d.C., en expresión de un arte oficial que anticipa aspectos de la representación cristiana. La pintura desarrolló, a través de diversas técnicas, un amplio repertorio de temas entre los cuales, debido a las características del presente trabajo, es necesario detenerse en la representación paisajística, Esta, a su vez, contiene la expresión de la naturaleza transformada por el arte, el jardín.

En la fachada de la llamada tumba de Filipo (Vergina) aparecen los restos de una pintura, que presenta a cazadores en un paisaje con rocas y árboles. Si bien estos fragmentos sirven para indicar la presencia de dicho *topoi* en la pintura griega de la segunda mitad del siglo cuarto antes de la era cristiana, la ausencia

---

45 Raymond BLOCH, "La religión romana", en PUECH (ed.) , *op. cit*., vol. III, pp. 260-285.

46 Vagn POULSEN, *Esculturas y frisos romanos*, México, 1969, p. 12 y Paul ZANKER, *Augusto y el poder de las imágenes*, Madrid, Alianza, 1992, pp. 271-275 desarrollan criterios diferentes sobre el problema de la divinización de Augusto en esta obra.

47 BIANCHI BANDINELLI y TORELLI, *op. cit*., pp. 109-114, lám. 141; Donald STRONG, *Roman Art*, New Haven y Londres, Yale University Press, 1988, pp. 197-217, lám. 127.

de evidencias directas dificulta conocer el proceso que la conecta con el paisajismo posterior. La pintura romana desarrolló un gran interés por el paisaje el cual alcanzó desarrollos importantes durante los llamados tercer (c. 20 a. C-c. 54 d. C.) y cuarto estilo (c. 54 d.C.-c. 79 d.C.), períodos que muestran características específicas más allá de las influencias helenísticas presentes en los orígenes de este género pictórico.

Se considera paisajes idílico-sagrados a aquellas pinturas que presentan lugares vinculados, generalmente, con epifanías y donde los artistas han pintado naturalezas que contienen pequeños altares y templos, recoletas imágenes de las divinidades de los montes o los bosques, pastores acompañados por algunos animales –temas que se transformaron en íconos que buscaban expresar la necesaria armonía entre la divinidad, la naturaleza y el hombre–. En estas obras, la composición, el espacio y el color se construyen a partir de una visión atmosférica que convierte lo pintado en expresión del mundo arcádico. Los dos paisajes de la llamada sala roja de la casa de Agripa Postumus (Boscottrrecase, primer cuarto del siglo I d.C., Nápoles, Museo Archeologico Nazionale) pueden señalarse como ejemplos de este tipo de representaciones[48].

El jardín como tema pictórico fue apreciado por los romanos y el creado en las paredes de una sala semi-subterránea del ninfeo de la villa que Livia, la mujer de Augusto, tenía en Primaporta no presenta equivalentes plásticos (¿fines del siglo I a.C.? ¿primera mitad del siglo I d.C.?, Roma, Museo Nazionale delle Terme). La pintura recuerda los *paradeisos* del helenismo al mostrar, detrás de una cerca de cañas y una transena de mármol con nichos, distintos tipos de árboles, plantas exóticas, flores y pájaros posados sobre el follaje o volando en un cielo azul. Si bien existe un cierto detallismo en los primeros planos, la imagen muestra aspectos más agrestes a medida que se aleja hacia el fondo, lo cual le ha permitido al pintor acentuar diversos aspectos ilusionistas. Los distintos estudiosos encuentran dificultades para establecer la conexión entre esta obra y sus fuentes estilísticas y, al igual que para su datación, han adoptado distintos criterios[49]. Durante el tercer y cuarto estilos, las representaciones de jardines se vuelven habituales pudiendo citarse, entre múltiples ejemplos, la casa del Huerto (Pompeya I, 9, 5, dormitorio 8, pared este –jardín con estatuas egipcias– y dormitorio 12, pared este –"jardín", c. 40-50 d. C.– y la casa de las Amazonas (Pompeya VI, 2,14, jardín con capilla conteniendo divinidades egipcias, tercer cuarto del s. I d. C.). En la obra "Orfeo y los animales", pintada en la casa de Orfeo

---

[48] Ranuccio BIANCHI BANDINELLI, *Roma, centro del poder*, Madrid, Aguilar, 1970, pp. 110-145, lám. 148; Roger LING, *Roman Painting*, Cambridge, Cambridge University Press, 1998, pp. 142-153, lám. 153; Richard SEIDER, *Pintura romana*, México, Fondo de Cultura Económica, 1969, lám. 36 ubican estas pinturas en distintos momentos del s. I d.C. Se ha aceptado la propuesta de Ranuccio Bianchi Bandinelli para este trabajo; Linda FARRAR, *Ancient Roman Gardens*, Phoenix Mill, Budding Books, 2000, pp. 12-27.

[49] BIANCHI BANDINELLI, *Roma, centro del poder*, pp. 125-125 y 130 y BIANCHI BANDINELLI y TORELLI, *op. cit.*, p. 90 sugieren distintas dataciones sin que exista explicación para estas diferencias. LING, *op. cit*. pp. 149-151 ofrece, por su parte, otra fecha.

(Pompeya, VI, 14, 20, pared oeste del jardín, ¿entre 50 y 62 d.C.?), se puede apreciar una interesante combinación entre la representación del paisaje donde se encuentra el cantor, tocando la lira y rodeado por las bestias apaciguadas, y de dos jardines con elementos decorativos y pájaros. Estas dos pinturas ocupan los dos ángulos inferiores de la obra y sus marcos les dan una entidad independiente con respecto al resto de la representación, que se extiende entre ambos y arriba de ellos. De esta manera, la pared aparece virtualmente horadada y se producen diferentes profundidades visuales determinadas por el juego entre los jardines (espacios construidos por el hombre) y la naturaleza que, ante la presencia de la acción órfica, encuentra una armonía que remite a las moradas celestiales (figura 8).

El manuscrito conocido como *Virgilius romanus*[50] ofrece ilustraciones de diversos pasajes de la *Eneida*, de las *Geórgicas* y de las *Bucólicas*. En este códice, la imagen se ha alejado del estilo ilusionista característico de la pintura anterior para mostrar la presencia del plano rebatido sobre la profundidad espacial, el aislamiento y geometrización opuestos al volumen y la narración sobre la unidad compositiva de la obra. Esta transformación del lenguaje visual señala las modificaciones ocurridas en el imaginario romano a partir de las transformaciones culturales, que lo impregnan de elementos exógenos y sus consecuentes relecturas, aceptaciones y rechazos.

3. El cristianismo. El paraíso como jardín

La progresiva cristianización del mundo romano implicó la difusión de la Biblia, cuyo contenido provocó una creciente unificación de los mensajes. En este contexto, la concepción del mundo trascendente dependió de un texto referencial fundante y único: las Sagradas Escrituras. En el ámbito histórico del primer cristianismo –preocupado por exaltar el elemento salvífico–, la imagen literaria de la caída cobró un significado notable, sobre todo, como elemento opuesto a la salvación. La antítesis del paraíso perdido por el pecado, opuesto a esa salvación, generada por la encarnación de Dios, contribuyó a privilegiar el contenido del texto del Génesis. Una consecuencia lógica del proceso exegético fue el hecho de que, al producirse la aparición de los primeros conjuntos iconográficos vinculados con las Escrituras, la imagen de la Creación, especialmente la del hombre y la historia subsecuente del pecado, cobrara una especial significación. Esta fidelidad literaria determinó que la representación del Paraíso quedara ligada, de manera casi excluyente, a la imagen del jardín. Los personajes protagónicos aparecieron en un paisaje en el que predominaba el verde y los colores de los frutos del árbol prohibido. En estas primeras imágenes se utilizaron tanto recursos compositivos provenientes de la representación ilusionista

---

50 *Vergilius romanus* (comienzos del siglo V), Biblioteca Vaticana, cod. lat. 3687, 309 folios.

del jardín, característicos de la tradición helenístico-romana, como los derivados de las formas sintéticas del arte plebeyo. Ambas resoluciones presentan diferencias formales, pero idéntico significado. A esta interpretación debe agregarse la particularidad de que Dios padre, “a quien nadie ha visto jamás” (Juan I, 4), se convirtió en el receptor de una larga tradición iconográfica cuyos orígenes se remontan a las figuras de los dioses olímpicos, expresadas a través de las características más próximas y familiares del panteón romano.

En las imágenes que tienen a Adán y Eva como protagonistas –relacionadas con la idea de “pérdida”, asociada generalmente con la promesa de redención– existe una síntesis de elementos mediante los cuales se evoca el jardín. Los protagonistas son insustituibles pero la naturaleza puede quedar reducida a la figura estilizada de un árbol en el que se enrosca, amenazadora, la serpiente demoníaca. Un ejemplo de esta iconografía se encuentra en la cara anterior del sarcófago de Junio Basso (359) donde las figuras de Adán y Eva, colocadas a ambos lados del árbol, evocan significativamente el comienzo de una acción que se desarrolla a través de otras imágenes en las que se destaca la caída y redención, enfatizándose el carácter salvador del mensaje cristiano.

La representación textual del Génesis –en la cual la presencia del jardín resulta decisiva– aparece, por ejemplo, en Biblias ilustradas en el período carolingio, tales como las de Alcuino y de Moutier Grandval[51]. En éstas, la historia narrada se ofrece como una narración continua que comienza con el relato de la creación del hombre. Las figuras de los protagonistas se reiteran en cada una de las secuencias del relato, otorgando continuidad al conjunto y, a la vez, marcando la cesura de las diferentes acciones. La representación del paraíso en estos ejemplos carolingios sigue, de manera literal, la narración del Antiguo Testamento y la figuración del utópico jardín se resuelve mediante los recursos paisajísticos propios de la tradición tardoantigua expresados mediante un suelo ligeramente ondulado en el que los personajes interactúan, rodeados por elementos vegetales –entre los que se destaca el árbol cuyos frutos contienen la esencia del pecado–.

En la *Biblia* de Alcuino (834-843) (figura 9), de la que se conservan solamente dos folios iluminados, la idea que rige la composición es la presentación del destino terrenal y celestial del hombre. En el folio en el que se muestra la Creación y la Caída, la escena aparece distribuida en cuatro registros superpuestos. En el primero, se destaca la obra de los seis días de la creación; en el segundo, se encuentra el nacimiento de Eva; en el tercero, la tentación y la expulsión del Paraíso y, en el cuarto, el trabajo como castigo por el pecado. La particularidad de esta ilustración es que las figuras aparecen solamente como siluetas, que resaltan sobre un fondo claro. Pese a la simplicidad de la composición, se advierten suficientemente los elementos que marcan un paisaje que permite identificar el jardín del Edén.

---

[51] *Biblia de Alcuino*, c. 840, Bamberg, Staatliche Bibliothek, Misc. class, Bibl. I, fol. 7 v; *Biblia de Moutier Grandval*, c. 840, Londres, British Museum, Ass. 10546, fol. 352 v.

Esta solución iconográfica aparece en la *Biblia de Moutier Grandval*, en la que el mismo tema es objeto de un tratamiento más definido y, consecuentemente, la presencia del paisaje está claramente determinada mediante el recurso de organizar la secuencia narrativa utilizando la reiterada imagen de un árbol, que señala las diferentes instancias del texto. La gestualidad de los protagonistas, así como el ropaje de Dios (identificado mediante los rasgos iconográficos característicos de Cristo), remiten a la ilustración de manuscritos tardo-antiguos tales como los Virgilios vaticano y romano[52]. La iconografía y la resolución formal que presenta este ejemplo carolingio tienen un notable paralelo en la ornamentación de las puertas de bronce de la iglesia de San Miguel de Hildesheim, realizadas bajo el obispado de Bernward (siglo X) (figura 10). Este ejemplo demuestra la existencia de líneas de influencia entre dicho arte carolingio y el de la denominada época otónica, período en el cual la búsqueda de referentes tardo-antiguos y carolingios determinó las características de la época.

En los mosaicos de la cúpula del nártex de la basílica de San Marcos de Venecia, la representación de la historia narrada en el Génesis, desde la creación hasta la Expulsión del Paraíso, se desarrolla a través de la iconografía tradicional. En el círculo exterior, dispuestas en once compartimentos, se encuentran las escenas que ilustran la secuencia correspondiente a la creación de Adán, la de Eva, la tentación, la expulsión y el trabajo del hombre. Esta representación, más rica en detalles que las anteriormente consideradas, destaca igualmente por la presencia de un paisaje definido mediante abundante vegetación de color verde, sobre la que se subrayan de manera notable los cuerpos de los personajes. Dios Padre-Cristo, cubierto con manto rojo, realiza las diferentes tareas inherentes a su condición de creador, en tanto que los cuerpos asexuados de Adán y Eva resaltan la acción mediante una marcada gestualidad. La decoración de las cúpulas del nártex de San Marcos corresponde a mediados del siglo XIII y constituye un ejemplo que indica la perduración de la iconografía que, originada en las primeras épocas del cristianismo, manifiesta una clara dependencia del texto escriturario –en este caso, representado mediante el recurso de otorgar presencia física a las diversas instancias del relato[53]–.

De los elementos iconográficos que definen la representación del paraíso, Adán, Eva y la serpiente conservan un indispensable protagonismo, en tanto merece una consideración aparte la imagen del jardín. A medida que la plástica medieval transformó sus sistemas representativos, los elementos que integran el paisaje perdieron naturalismo y fueron reemplazados por la imagen estereotipada del árbol en el que se enrosca la serpiente.

Un ejemplo significativo aparece en el diseño de mapas en donde, además de

---

52 *Vergilius Vaticanus* (fines s. IV), Biblioteca Vaticana, cod. lat. 3225, 76 folios; *Vergilius Romanus*, *op. cit.*

53 Una solución iconográfica semejante en el "Tapiz de la Creación", catedral de Gerona, c. 1100 y en la bóveda de la nave central de la iglesia de Saint Savin sur Gartempe, Poitou. Cfr. Georges DUBY, *Medieval Art. The Making of Christian West 980-1140*, Ginebra, Skira, 1995, pp. 121 y 163.

los elementos compositivos que resumen la imagen paradisíaca, ésta se constituye en el eje a partir del cual se organizan los continentes y sus habitantes. En el mapa Ebstorf [54] –realizado probablemente en la primera mitad del siglo XII por Gervasio de Tilbury, maestro inglés de la universidad de Bolonia–, la cabeza de Cristo domina la composición y, a su lado, se encuentra la representación del paraíso sintetizada en la figura de los primeros Padres, situados a ambos lados del árbol y con los cuatro ríos a sus pies.

El mapamundi representado en los folios 63v. y 64 r. del *Beato de Fernando I y Sancha*[55] constituye otro de los ejemplos en los que la presencia del paraíso, situado en la parte superior de la miniatura, aparece indicado mediante la figura de los dos personajes que realizan el gesto de cubrir sus genitales y se encuentran flanqueados por dos árboles estilizados, en uno de los cuales –el más próximo a Eva según la tradición iconográfica– se enrosca la serpiente. Aun cuando los seres humanos y la vegetación están resueltos mediante una notoria síntesis gráfica, la alegoría del jardín se mantiene de manera decisiva, destacándose sobre un fondo oscuro. En la distribución del mapamundi, que sigue el esquema estructural en forma de T, el este se coloca a la derecha y, por lo tanto, el paraíso terrenal queda desplazado hacia el Norte[56].

Imágenes esculpidas a partir de la segunda mitad del siglo XI muestran una síntesis aún mayor, tal como ocurre en la iglesia de Santa Radegonda (Poitiers, consagrada en 1099), donde las figuras de Adán y Eva, desnudos y cubriéndose piadosamente sus genitales, flanquean un conjunto de vegetales indicados mediante un ramo de hojas estilizadas, que constituyen un elemento de gran protagonismo en la composición. Lo mismo puede advertirse en capiteles como los procedentes de la abadía de Cluny (Borgoña, consagrada en 1088). Estos ejemplos expresan la síntesis formal que testimonia la perduración de la imagen del jardín como complemento indispensable de este tipo de representación del más allá.

3.1. La imagen implícita

Existe una cierta cantidad de escenas en las cuales la representación paradisíaca resulta de la interpretación de acontecimientos que exigen una ubica-

---

[54] El mapamundi medieval más grande (3,58 x 3,56 metros) del que se tenga noticia. Fotografiado en 1888 y perdido en el bombardeo aliado a la ciudad de Hannover en 1943.

[55] *Beato de Fernando y Sancha*, Biblioteca Nacional de Madrid, ms. vtr. 14-2.

[56] El mapa del apocalipsis de Fernando y Sancha reproduce el esquema denominado noéquido porque recuerda la tripartición de la tierra entre los hijos de Noé. Europa se coloca abajo a la izquierda, Africa abajo a la derecha y el Asia arriba. Cfr. Ofelia MANZI y Patricia GRAU DIECKMANN, “Los monstruos en el medioevo: su ubicación en el espacio geográfico”, en Elisabeth CABALLERO, Beatriz RABAZA y Carlos VALENTINI (comps.), *Monstruos y maravillas en las literaturas latina y medieval y sus lecturas*, Rosario, Homo Sapiens, 2006, p. 334; John Block FRIEDMAN, *The Monstrous Races in Medieval Art and Thought*, Syracuse, Syracuse University Press, 2000, pp. 37-58.

ción en un ámbito celestial. En este orden se pueden incluir aquellos casos en los que la majestad divina aparece realizando acciones diversas en un espacio trascendente.

En los mosaicos parietales que ornamentan la iglesia de San Apolinario Nuevo en Ravena (siglo VI), las procesiones de santas y santos mártires –que reemplazaron, luego de la caída del reino ostrogodo, las imágenes de la corte de Teodorico– presentan un paisaje definido mediante abundante vegetación sobre la que marchan los personajes. La alusión a un jardín está, en este caso, en estrecha relación con la forma paisajística del paraíso por tratarse de una representación en la que los personajes se encuentran ya en el más allá. Su condición de seres excepcionales, que han logrado una situación privilegiada en la eternidad, se expresa plásticamente mediante la presencia del jardín (¿paraíso?) y el fondo dorado, cuyos reflejos evocan la morada trascendente y el objetivo final de la marcha: el trono de Cristo en el caso de los santos y el de María, en el de las santas.

La iconografía desarrollada en el ábside de San Apolinario in Classe (siglo VI) ubicada en la misma ciudad, muestra una temática semejante ya que presenta al santo mártir, a quien está dedicado el edificio, en el medio de un jardín en el cual el verde abundante de la vegetación se encuentra salpicado por flores de colores. Tres corderos, en alusión a la Trinidad, rodean al santo y, a sus pies, pacen las doce ovejas que evocan a los apóstoles.

Otra variante del mismo tema aparece en el ábside de la iglesia ravenesa de San Vital (siglo VI) (figura 11), en el cual se desarrolla el tema de la presentación ante Cristo –en majestad y entronizado en el orbe– del mártir san Vital y del obispo Ecclesio, que lleva en sus manos la maqueta del templo comenzado a construir en la época de su obispado. En este caso, dicho orbe, que actúa como trono de Cristo, se encuentra situado en un jardín, caracterizado por abundante y rica vegetación en el cual aparecen cuatro cursos de agua identificables como los cuatro ríos del paraíso. Esta representación sirve de apoyo a las figuras que flanquean a Cristo, dos ángeles y los dos personajes privilegiados por sus respectivas circunstancias. A la derecha de Cristo, se halla el mártir que recibe en sus manos la corona y, a Su izquierda, la figura del obispo dotada de un nimbo cuadrado –elemento que indica que estaba vivo en el momento de la realización del mosaico–. Este caso testimonia la importancia de la autoridad obispal en el contexto de las jerarquías eclesiásticas.

Estas obras demuestran la asimilación del tema del paraíso-jardín a situaciones y personajes que, aun cuando no representen de manera directa la historia narrada en el Génesis, contienen elementos en los que resulta imprescindible la presencia del más allá paradisíaco. El motivo del vergel abundante en verdes vegetales y flores coloridas, al responder de manera textual a un relato arquetípico, mantuvo su preponderancia en una de las posibles formas de representación del paraíso terrenal.

3.2. El paraíso recuperado

En la abundante literatura exegética producida a partir del siglo XI, aparece una reiterada simbología mediante la cual se identifica el templo (en general) y ciertas partes de las construcciones monásticas, con el paraíso. Esta figura literaria determinó la creación de una iconografía en la cual la presencia de un elemento arquitectónico resultó fundamental.

> *...Ahora bien el claustro prefigura el paraíso del mismo modo que el monasterio es el Edén, el lugar más seguro del paraíso. En aquel lugar está la fuente del placer, en el monasterio la fuente bautismal; en el paraíso está el árbol de la vida, en el monasterio el cuerpo del Señor. Los diferentes árboles frutales representan los diversos libros de las Sagradas Escrituras. Lo cerrado del claustro nos recuerda la figura del cielo en el que los justos son separados de los pecadores, del mismo modo que en el claustro son separados los que profesan la vida religiosa de los seglares. Ahora bien, el monasterio prefigura el paraíso celestial. La fuente y el árbol de la vida son signos de Cristo, que es fuente de vida y alimento de los santos, vivo eternamente...*[57]

En la literatura patrística, el concepto de paraíso adquiere una pluralidad de significados por cuanto indica el comienzo y el fin de la existencia de la humanidad. Proyectado hacia el futuro, el paraíso recuperado será el destino escatológico de los bienaventurados. Así, significativamente, se lo identifica con el seno de Abraham o con la Jerusalén celestial –a veces, con ambos al mismo tiempo–, ciudad destinada a recibirlos. De esta manera, el cielo termina por quedar asimilado al paraíso edénico. Cipriano (*Ad. Fort*., XII), en la época de las persecuciones, evoca que la muerte será la que permitirá a los justos arribar a la morada definitiva, que es el Cielo. Basilio (*Hom*., I inttex. II) utiliza de manera indistinta los términos cielo y paraíso estableciendo que se trata de un espacio caracterizado por una luz refulgente, creado por Dios para ser la feliz morada de los bienaventurados. Cirilo de Jerusalén (*Cat*., III y *De bapt*., 5) construye una imagen literaria en la cual la bendición del agua en el cielo determina una asimilación de éste al jardín del Génesis.

En el caso de san Agustín (*De Gen. ad litt*., XII, 35), la sede de los bienaventurados se ubica en el cielo, identificado con el seno de Abraham. En esta imagen –que la iconografía difundirá ampliamente–, el cielo/paraíso aparece como un regreso al tiempo fundacional de los patriarcas. En *Enarr. in Ps*., XXX, 3, 8, Agustín se plantea la duda acerca de cuáles deberían ser las características del paraíso recuperado y llega a la conclusión de que no puede estar situado, ni poseer otros rasgos distintivos que los del cielo, entendido como morada trascendente por excelencia. Este interrogante refleja las preocupaciones que, en general, se plantearon los primeros Padres en relación con el problema de la

[57] HONORIUS AUGUSTODINENSIS, *De gemma animae*, lib. I –*P. L.*, CLXXII, col. 585 y ss.–.

localización del paraíso futuro y recuperado[58]. De todos modos, estas vacilaciones no comprometieron la imagen, tanto literaria como iconográfica, de las moradas celestiales y de la idea central de la existencia de un regreso al paraíso entendido como forma perfecta de la beatitud. A través de la exégesis veterotestamentaria, había quedado clara la diferencia entre el paraíso perdido y el nuevo, tal como aparece preanunciado en Esdras 36.37 y en Isaías 51, 3.

La resolución plástica del paraíso apocalíptico, tema difundido sobre todo a partir del siglo XI, adoptó la forma de la Jerusalén celestial, resuelta mediante los recursos necesarios para presentar una ciudad con los rasgos que le otorgara el texto escriturario (Apocalipsis, XXI). Un antecedente de este tema se encuentra en uno de mosaicos absidales más imponentes e interesantes desde el punto de vista iconográfico, producidos en época teodosiana. En la iglesia romana de Santa Pudenziana, aparece desarrollado un tipo iconográfico que puede considerarse una temprana interpretación de las moradas eternas asimiladas a la arquitectura de la ciudad celestial. La escena en la que aparece Cristo entronizado, ostentando los atributos propios de la majestad imperial, flanqueado por el colegio apostólico, está rematada por una muralla con diversos accesos que contiene un conjunto de edificios de especial significación. La cruz del Gólgota, que domina la escena superior, se sitúa sobre el eje detrás de la cabeza de Cristo y, a ambos lados, se extiende un paisaje, vinculado formalmente con los modelos de representación de una vista panorámica de raigambre romana. A derecha e izquierda se sitúan una serie de edificios que tienen la particularidad de poder ser identificados con otros de existencia real en el momento de la realización del mosaico. Tal es el caso de la basílica con ábside octogonal situado a la derecha, cuya forma responde a la de la iglesia de la Natividad de Belén –cuya construcción fue ordenada por Constantino sobre la supuesta gruta de la Natividad–. De acuerdo con la tradición, ese edificio poseía los rasgos arquitectónicos que aparecen en el mosaico[59]. La construcción situada a la izquierda de Cristo, de planta circular, con techumbre acupulada responde, a su vez, a las características que se reconocen como pertenecientes a la Rotonda de la Anástasis, construida entre los años 350 y 380. La forma de este edificio respondía a su condición de *martyrium* y evocaba la resurrección de Cristo. De acuerdo con esta elaboración iconográfica, la Jerusalén celestial resulta de una visión en la que predomina un sentido de trascendencia resultante de la interrelación de personajes y arquitecturas y del tetramorfo ubicado en el cielo, flanqueando la cruz. La arquitectura, implícita en la muralla y los edificios, perfila a la ciudad celeste utilizando un conjunto de edificios reales, idealmente reunidos en un espacio unificado.

El tímpano de la iglesia de Sainte Foix de Conques (siglo XII, figura 12), gran conjunto en el que se distribuyen 120 personajes, constituye uno de los ejemplos en los cuales la resolución –tanto iconográfica como formal– ilustra de manera

---

[58] *Dizionario patristico...*, vol. II, pp. 2677-79.

[59] Ofelia MANZI y Francisco CORTI, “Iconografía de la ciudad en el arte medieval (siglos IV a X)”, *Revista Universidad*, 93 (1979), pp. 13-14.

concluyente la imagen del paraíso recuperado luego del Juicio Final. El conjunto escultórico está presidido por la figura del Cristo juez, entronizado, en posición frontal, enmarcado por la mandorla, cuyo brazo derecho levantado y dirigido hacia los condenados enfatiza su condición de juez. Sobre su cabeza, la cruz permite reunir los elementos de la pasión y el regreso apocalíptico. A ambos lados de la figura central –y ocupando el registro central y el inferior en el que se encuentra dividida la superficie esculpida–, se desarrolla el drama de la salvación y condena de la humanidad representada por ángeles y demonios que, situados a derecha e izquierda de Cristo, organizan el destino final de los hombres. En la disposición de las figuras y en los elementos que se utilizan para distribuir los grupos, se advierte la clara oposición entre el cielo y el infierno, entre el orden y el caos, enfatizada por la gestualidad de los respectivos grupos. El uso de elementos arquitectónicos resulta paradigmático en la medida en que, en el registro inferior, se disponen dos gabletes que enmarcan, en el caso del paraíso, una columnata con arcos de medio punto, que sirve como marco para la ubicación de las figuras de los bienaventurados en los espacios interiores. El centro es ocupado por la figura de Abraham, en cuyo seno aparecen quienes han sido salvados. En el extremo opuesto, el ordenamiento del espacio mediante elementos arquitectónicos ha desaparecido. El perfil apuntado del gablete delimita una superficie en cuyo centro –en clara oposición a la figura de Abraham– se encuentra el demonio, rodeado por las figuras gesticulantes de los condenados. Esta ausencia de elementos arquitectónicos en la región demoníaca destaca la armonía que emana de los arcos romanos y evoca la perfección geométrica que preside el nuevo paraíso, metáfora de Jerusalén celestial.

De esta manera, la representación de la naturaleza encarnada en el jardín paradisíaco, cede paso a la ciudad fortificada, imagen en la cual el papel primordial lo tiene el límite que separa interior y exterior. Esta resolución plástica pone el acento en la lucha de la humanidad para ganar los muros de la ciudad celestial, recuperada en su entidad física y en su condición moral de espacio de salvación eterna (Apoc. XXI, 19-21).

La elaboración de los conceptos referenciales de estas formas de representación, frecuentes sobre todo a partir de la segunda mitad del siglo XII, profundizan las múltiples interpretaciones del texto apocalíptico –considerado no solamente como alegoría, es decir como aquello que debe entenderse, sino también como anagogia, esto es, lo que se debe encontrar[60]–.

Para sobrevivir y proyectarse en el tiempo sin tiempo, el paraíso debe transformarse de jardín en ciudad ya que, de acuerdo con el texto veterotestamentario, Israel se reconstruyó bajo la forma de un templo inmenso (Ezequiel 47). La identificación del orden celestial con la creación arquitectónica, aplicada en este caso a la existencia del orden primordial, constituye, por otra parte, uno de los fundamentos de la construcción del edificio cultural cristiano medieval. La arquitectura del templo y de los conjuntos conventuales fueron concebidos como

---

[60] William MC CLUNG, *Dimore celesti. L'architetura del Paradiso*, Bolonia, Il Mulino, 1987, p. 35.

la forma de materialización de un modelo celestial cuya existencia permitía al hombre, por el solo hecho de penetrar en el espacio sacralizado, intuir la gloria del cielo bajo el aspecto de la Jerusalén terrena, prefiguración de la eterna[61].

El caso del tímpano de la fachada de la iglesia de Saint Lazare de Autun (figura 13) muestra una resolución iconográfica en la que –en la escena del juicio final definida a partir de los conceptos antitéticos de orden (paraíso) y caos (infierno)– aparece ocupando una posición relativamente secundaria la figura de María. Este personaje, situado en la parte superior de la composición, junto a la figura de Cristo –preponderante por su tamaño– significa la irrupción de un motivo llamado a ocupar un lugar central en la iconografía gótica. La introducción de la Virgen, como protagonista del drama de la redención final, está relacionada con el movimiento iniciado por los cistercienses, quienes transformaron a María en el personaje clave de su discurso teológico, oponiéndola al pecado encarnado en Eva. La imágenes producidas –como la mencionada– en la primera mitad del siglo XII anticipan el gran predomino del tema en la segunda mitad de esa centuria y en las siguientes. La paz y el orden que reinan en las moradas celestiales –insinuados, en el caso del tímpano de Autun, mediante una arquitectura que enmarca las figuras situadas en el espacio celeste– aparecen destacados mediante la presencia del personaje que, de acuerdo con el discurso de la época, encarna el triunfo de la salvación[62].

Estos ejemplos, unidos a la existencia de numerosas representaciones en las cuales se alude visualmente a la eternidad mediante el recurso arquitectónico[63], constituyen antecedentes de una resolución iconográfica y exegética que predominó a partir del siglo XIII de manera concluyente.

La preponderancia de la arquitectura para la figuración del paraíso recuperado explica, igualmente, la existencia de los remates en los que aparecen perfiles urbanos, presentes en numerosos ejemplos de escenas esculpidas o pintadas pertenecientes a edificios realizados en los siglos en los que se desarrolló el arte gótico. En el portal central norte de la catedral de Chartres (1205/10, figura 14), el coronamiento del tímpano que enmarca las figuras correspondientes a la

---

[61] Cf. Eusebio de CESAREA, *Histoire eclésiastique et les martyrs en Palestine*, París, Cerf, 1967, t. III, IV, p. 81 y ss.; PSEUDO DIONISIO AEROPAGITA, *Oeuvres completes, La hiérarchie celeste*, París, Montaigne, 1943, p. 185 y ss., p. 235 y ss.; A. DUPONT SOMMER, “Un hymne syriaque sur la cathédrale d'Edesse”, *Cahiers archéologiques*, París, 1947, vol. II, p. 29 y ss.; Honorio de AUTUN, *De gemma animae***,** lib. I –*P. L.*, CLXXII, col. 585 y ss.–; SAN BERNARDO, *Sermones de la dedicación*, I –*P. L.*, CLXXXIII, cols. 517-536–; SUGER, *Liber de rebus in administatione sua gestis* –en Erwin PANOFSKY (ed.), *Abbot Suger on the Abbey Church of Saint Denis and its Treasures*, Princeton, Princeton University Press, 1946–.

[62] El relieve conservado en el Museo Rolin de Autun, que representa a Eva en el paraíso, ofrece una admirable síntesis plástica de elementos vegetales que evocan el jardín y sus frutos. Cfr. DUBY, *op. cit.*, pp. 66-67.

[63] *Evangelios de los celestinos* (s. IX), Biblioteca del Arsenal, París, ms. 1171, fol. 17 v.; *Evangelios de San Florin de Coblenza* (c. 830), Dusseldorf, Landesbibliothek, B. 113. Hoja suelta inserta al comienzo de un Rábano Mauro, s./f.; *Evangelios de Saint Médard de Soissons* (comienzos s. IX), París, Biblioteca Nacional, lat. 8850, fol. 1 v.

iconografía de la coronación de la Virgen, muestran el perfil de la ciudad que, de esta manera, se integra a la escena triunfal que se desarrolla en un espacio trascendente[64]. Idéntica significación muestra el portal del Juicio Final de la catedral de París (1220/1230), en el cual el trono de Cristo se asienta sobre formas arquitectónicas que, si bien presentan los rasgos característicos de la arquitectura gótica, aluden a la celestial morada[65].

El recorrido propuesto permite establecer hasta qué punto el cristianismo realizó una síntesis de tradiciones que se remontan al pasado de las civilizaciones mediterráneas y genera una concepción que habría de tener una fuerte proyección futura. La expresión plástica de los referentes literarios –de cualquier índole que éstos sean– refleja interpretaciones diversas pero con fuertes connotaciones comunes que van, a lo largo de los siglos, formando una trama en la que significantes y significados aparecen vinculados en una única búsqueda, definida como la voluntad del hombre por dotar de realidad a la experiencia de lo desconocido.

---

64 Willibald SAUERLANDER, *La sculpture gothique en France, 1140-1270,* París, Flammarion, 1979, figs. 78-79.

65 *Ibidem*, fig. 147.

ESCATOLOGÍA Y DEVOCIÓN MARIANA: MILAGROS SOTERIOLÓGICOS EN LAS *CANTIGAS DE SANTA MARÍA*

LAURA QUIROGA
(CONICET - Universidad Nacional de Córdoba)

Numerosas investigaciones ponen de manifiesto que el culto a la Madre de Dios no experimentó la misma intensidad a lo largo de todo el Occidente medieval. En efecto, durante el primer milenio, la Virgen María no tiene más que un lugar secundario entre las prácticas devocionales. Esto se debía, entre otras razones, al hecho de que, para los cristianos, las reliquias eran el soporte privilegiado de la acción milagrosa y, frente a la relativa escasez de reliquias marianas –y, de encontrarlas, eran de carácter secundario[1]– sus prácticas devocionales estaban dirigidas a los santos de quienes sí se conservaban restos, principalmente, corporales.

Algunos autores coinciden en desatacar que, en los siglos X y XI, las imágenes de santos y de la Virgen comienzan a convocar las mismas prácticas devocionales que las reliquias y los santuarios que las resguardan[2]. En este contexto, a medida que el empleo de dichas imágenes fue creciendo en Occidente durante los siglos XII y XIII, la popularidad de María como santa auxiliadora eclipsó a la mayor parte de los grandes santuarios cuyo poder curativo estaba basado en los cuerpos y reliquias de mártires, ermitaños y santos obispos. Primero en las catedrales y monasterios y, más tarde, en las ermitas rurales, los santuarios marianos se convirtieron en centros de fervor práctico basado en promesas[3].

Como consecuencia de este fervor hacia la Virgen se elaboran, en todo Occi-

---

[1] Entre las reliquias marianas se podían contar: piezas tejidas por la Virgen, su *camisia*, su cinturón, sus zapatos, incluso, más tarde, los cabellos o su leche materna, etc.; por otra parte, en esta época, estaba muy difundida la creencia en la asunción corporal de la Madre de Dios, independientemente de que, recién en 1950, fuera definido como dogma. Al respecto, cfr. Guy PHILIPPART, “Le récit miraculaire marial dans l'Occident médiéval”, en Dominique IOGNA-PRAT, Éric PALAZZO, Daniel RUSSO (eds.), *Marie. Le culte de la Vierge dans la société médiévale*, París, Beauchesne, 1996, p. 567.

[2] PHILIPPART, op. cit., p. 568.

[3] Cfr. William A. CHRISTIAN Jr., *Apariciones en Castilla y Cataluña*, Madrid, Nerea, 1990, p. 27; Sylvie BARNAY, *El cielo en la tierra. Las apariciones de la Virgen en la Edad Media*, Madrid, Encuentro, 1999, pp. 44-45.

dente, colecciones de milagros marianos. En el espacio castellano, estas colecciones dedicadas a la madre de Dios provienen, en el siglo XIII, de las iniciativas de Juan Gil de Zamora –con su *Liber Mariae*[4]–, Gonzalo de Berceo –y sus *Milagros de Nuestra Señora*– y Alfonso X el Sabio –con las *Cantigas de Santa María*–. Sin lugar a dudas, tanto estas colecciones como aquellas elaboradas en otros espacios europeos tienen como principal objetivo el de contribuir de forma eficaz a la exaltación mariana y, para ello, buscan alentar mediante ejemplos la confianza de los cristianos en la Virgen María.

En este sentido, el cancionero alfonsí –uno de los más extensos– está compuesto de 427 cantigas entre relatos de milagros y cantigas de loor. A ello cabe agregar que, en esta vasta colección de milagros marianos, se han recogido testimonios elaborados en épocas muy diversas y lugares muy distantes. Al respecto, Walter Mettmann sostiene que las cantigas de milagros pueden dividirse, según la procedencia y escenario de los hechos que relatan, en tres grandes grupos: el primero encierra milagros marianos divulgados por todo el Occidente cristiano, un segundo grupo lo constituyen leyendas relacionadas con santuarios de la Península y, en un tercer grupo, se encuentran los relatos de acontecimientos milagrosos sucedidos al rey mismo, a miembros de su familia o a personas de su séquito[5].

En este contexto, las *Cantigas de Santa María* ofrecen un sinnúmero de situaciones que sirven de encuadre a la intervención milagrosa de la Madre de Dios. Si bien no existe consenso sobre una posible clasificación de los milagros, los mismos podrían reducirse a una serie de situaciones básicas como son el socorro en la enfermedad y en los peligros, la resurrección, la liberación de cautivos, el castigo de los delincuentes, la liberación de endemoniados, el en-

---

[4] El mismo ha sido publicado parcialmente por el padre F. Fita. Cfr. Fidel FITA, "Cincuenta leyendas por Gil de Zamora combinadas con las *Cantigas* de Alfonso el Sabio", *Boletín de la Real Academia de la Historia*, 7 (1885), 54-144 y "Treinta leyendas por Gil de Zamora", *Boletín de la Real Academia de la Historia*, 13 (1888), 187-225.

[5] Cfr. ALFONSO X EL SABIO, *Cantigas de Santa María. I. Cantigas 1 a 100; II. Cantigas 101 a 260; III. Cantigas 261 a 427* (edición y notas de W. Mettmann), Madrid, Castalia, 1986-89 (Clásicos Castalia 134, 172 y 178), pp. 11-12. Asimismo, numerosos autores coinciden con Connie L. Scarborough en el hecho de que, en la elaboración de las *Cantigas*, el rey Sabio –y sus colaboradores– se nutrió de fuentes orales y escritas. Al respecto, expresa que se reconoce la "traducción de varios milagros encontrados en otras colecciones de cantares marianos (…). Se han identificados varias fuentes escritas para las *Cantigas*, tanto fuentes latinas como compuestas en lenguas vulgares. Entre ellas se hallan el *Liber Mariae* y *De miraculis Beatae Virginis Mariae*, de Juan Gil de Zamora, y las colecciones escritas por Vincent de Beauvais, Gautier de Coincy y Cesáreo de Heisterbach". Cfr. Connie L. SCARBOROUGH, "Autoría o autorías", en Jesús MONTOYA MARTÍNEZ y Ana DOMÍNGUEZ RODRÍGUEZ (coords.), *El Scriptorium alfonsí: de los Libros de Astrología a las "Cantigas de Santa María"*, Madrid, Editorial Complutense, 1999, p. 332. También María Isabel PÉREZ DE TUDELA Y VELASCO, "La imagen de la Virgen María en las *Cantigas* de Alfonso X", *En la España Medieval*, 15 (1992), 297-298; Martha E. SCHAFFER, "Los códices de las *Cantigas de Santa María*: su problemática", en MONTOYA MARTÍNEZ y DOMÍNGUEZ RODRÍGUEZ (coords.), *op. cit.*, p. 141, Joseph T. SNOW, "Alfonso X y las *Cantigas*: documento personal y poesía colectiva", *ibid.*, p. 161.

frentamiento con diablos y seres malignos, el premio a la virtud y al culto de la Virgen, etc.

De este conjunto de situaciones, tomaremos en consideración los relatos de tipo escatológico con el objeto de analizar los milagros soteriológicos. En otras palabras, del total de narraciones en las cuales la Virgen María interviene en el más allá[6] analizaremos, específicamente, aquéllas que presentan a la Madre de Dios enfrentándose al demonio para salvar el alma de algún pecador.

En este sentido, en primer lugar, estudiaremos los elementos constitutivos de dichos relatos teniendo en cuenta las prácticas devocionales llevadas a cabo por los protagonistas de los milagros, sus comportamientos pecaminosos y el momento de su muerte. Esto nos permitirá, en segundo término, analizar los juicios por las almas de los caídos e identificar las estrategias argumentativas asociadas, por una parte, a los demonios y, por la otra, a los santos, los ángeles y la Virgen.

Llegados a este punto podremos, en tercer lugar, determinar el lugar que le cupo a la Virgen en esta economía de la salvación y, junto con ello, mostrar los criterios fundamentales con que se representaba la relación con su Hijo y con los hombres.

El relato soteriológico mariano

La estructura de los milagros de carácter soteriológico provenientes de las *Cantigas de Santa María* es semejante a la de otros tipos de relatos descubiertos en el mismo cancionero. En este sentido –y, en términos generales–, encontramos en ellos a una persona piadosa que manifiesta una devoción sincera y profunda por María. En un momento, este personaje se encuentra en una situación crítica que es incapaz de resolver. Por tanto, acude a la Madre de Dios y ella le presta la ayuda solicitada.

Ahora bien, partiendo de este esquema básico, identifiquemos las variaciones propias de cada relato. En efecto, por una parte existen algunas diferencias en relación a la manera en que la devoción a María se traduce en prácticas concretas. En segundo lugar, respecto a las situaciones críticas observamos que se llega a ellas a través del pecado o, en todo caso, de los pecados, ya que en ellos radican las diferencias de un relato a otro. En tercer lugar, los caminos a través de los cuales se acude a la Madre de Dios pueden ser directos –es decir, la misma persona es la que solicita su intercesión– o indirectos –cuando la intervención milagrosa de la Virgen es solicitada por un tercero–. Finalmente, la forma en

---

6 Una lectura atenta del cancionero mariano nos permite incluir dentro de los relatos de tipo escatológico a las cantigas LXXV, LXXXV, CXLIX y CCCLXV. A éstas cabe agregar aquellas otras composiciones en las cuales la Virgen interviene para desviar al pecador de la muerte eterna que le prepara el demonio. Ellas serían las cantigas XVII, LXVII, XCVI, CXIX, CCLII, CCLXXXIV, CCCXI y CCCLXXIX.

que María actúa a favor del piadoso difiere en cada relato aunque, debemos decir, el denominador común es el enfrentamiento a los demonios y la posterior liberación del alma del pecador.

Las prácticas devocionales

Sin perder de vista el hecho de que el cancionero utilizado busca, intencionalmente, exaltar la figura de la Madre de Dios y, a través de ello, promover su culto, podemos decir que los protagonistas de los milagros soteriológicos –como de los otros tipos de milagros– desarrollan una serie de prácticas piadosas con las cuales no sólo honrar a María o a algún santo –como Santiago– sino también convocar su ayuda para los momentos difíciles.

En este sentido, los méritos –dados por las prácticas devocionales– para obtener dicha ayuda pueden ser cotidianos como los rezos diarios de oraciones –"*…pero ant' "Ave María" sempr' ya dizer de mui bon grado…*"[7]– y salmos –"*…El avia começado madodỹos e rezado un salm'…*"[8]–, las vigilias –"*…Assi que ssas vigias guardava dos seus dias…*"[9]– y las donaciones –"*…e dar o que tĩia, por amor da Reỹa…*"[10]– etc., hasta prácticas más excepcionales como las peregrinaciones –"*…cad' ano ya, com' oý contar, a San Jam' en romaria…*"[11]– y las obras piadosas –"*…penssou que un mõesteiro faria con bõa claustra, igreja e cymiteiro, estar e enfermaria…*"[12]–.

Prácticas como éstas se encontraban, como es sabido, dentro de los parámetros propios de la religiosidad de la época. En todos los casos se trataba de prácticas realizadas por personas que, intencionalmente o no, manifestaban una devoción sincera y profunda. En este sentido, podemos observar que algunas de dichas prácticas serían –sin negar lo anterior– meramente formales y rutinarias. Tal es el caso del rezo de los salmos y las oraciones o el hecho de saludar todos los días a una imagen mariana, entre otras[13]. Otras, en cambio, sin tratarse de prácticas devocionales novedosas, por el solo hecho de que se llevaban a cabo con intervalos prolongados en el tiempo –"*…cad' ano ya…*"[14]– o en determinado momento de la vida de un hombre –"…E esta vida fazendo, *tan brava e tan esquiva,* un dia meteu ben mentes *como sa alma cativa era chẽa de pecados e mui*

---

[7] Ctg. XI.

[8] Ctg. CXI.

[9] Ctg. CLXXXV.

[10] Ctg. CLXXXII.

[11] Ctg. XXVI.

[12] Ctg. XCV.

[13] Joaquín YARZA LAUCES, "Historias milagrosas de la Virgen en el arte del siglo XIII", *Lambard. Estudis d'art medieval*, XV (2002-2003), p. 212.

[14] Ctg. XXVI.

mais morta ca viva, se mercee non ll' ouvesse a comprida de bondade..."[15]– permite calificarlas de excepcionales.

A esto cabe agregar que, en el caso que nos ocupa –un cancionero mariano–, la mayoría de las prácticas mencionadas están dirigidas a la Madre de Dios aunque no todas tienen tal destinatario. En efecto, como quedó expresado más arriba, existen relatos en los cuales esas prácticas están dirigidas a santos, concretamente a los apóstoles Pedro y Santiago. Esto se debe al hecho de que varias de las historias que dieron forma a la colecciión alfonsí nacieron en un ámbito ajeno al culto mariano. En consecuencia, los compiladores se apropiaban de la historia protagonizada por un santo concreto y reemplazaban a éste por María. En otros casos, como sucede en los relatos trabajados, ambos –santo y María– protagonizan el relato con el propósito de realzar la intervención de la Virgen en el momento de la salvación. Esto no es un dato menor ya que, como podrá observarse, los santos mencionados son dos de las figuras más convocantes de la cristiandad occidental y sus santuarios recibían numerosos peregrinos –uno en Roma, el otro en Compostela–. Como veremos más adelante, la inclusión de estos y otros santos en el cancionero mariano tendría la finalidad de demostrar la superioridad de María, sobre todo por su efectividad a la hora de obtener favores –los milagros– para sus devotos. Dicha finalidad apuntaría, al parecer, a redireccionar las prácticas devocionales y las obras piadosas hacia la Madre de Dios y sus santuarios.

Los comportamientos pecaminosos

Junto a las prácticas devocionales, el otro elemento básico de nuestras narraciones son, como se ha señalado, los comportamientos pecaminosos. Y así como aquellas prácticas se convierten en los méritos para alcanzar la ayuda mariana, estos comportamientos se tornan, como veremos, en el principal elemento argumentativo de los demonios al reclamar el alma de los pecadores.

En tal sentido, los relatos trabajados giran en torno a dos tipos de pecados: la lujuria –fornicación– y el robo –pillaje–. Si bien se trata de pecados citados con cierta frecuencia en el cancionero alfonsí, llama la atención la recurrencia –en este como en otros tipos de milagros– del pecado de lujuria. De las cuatro referencias obtenidas, tres son protagonizadas por hombres vinculados a la Iglesia –*monge, frad'* y *ordỹado*– en tanto que la cuarta se refiere a un romero de Santiago.

En este marco, de lo expresado en los relatos de milagros podemos inferir

---

[15] Ctg. XCV. El subrayado es nuestro. En caso de no indicarse lo contrario, se mantiene el mismo criterio para los subrayados que figuran en citas posteriores.

[16] Para el tratamiento del pecado de la lujuria se seguirán las ideas planteadas en Carla CASAGRANDE y Silvana VECCHIO, *I sette vizi capitali. Storia dei peccati nel Medioevo*, Turín, Giulio Einaudi, 2000.

algunas de las características que, en las *Cantigas*, tenía el pecado de la lujuria[16]. Para ello, debemos partir de la idea de que, en materia sexual, la sociedad se dividía en castos y casados, por lo cual la lujuria se escinde necesariamente en dos: por una parte, la lujuria de los que, para no ceder a la concupiscencia, se abstienen de la actividad sexual y, por la otra, la lujuria de aquellos que, no consiguiendo resistirse a esa concupiscencia, eligen la condición matrimonial.

A lo anterior cabría añadir que, en lo que respecta al grupo de los castos, los primeros en recorrer el camino de la castidad absoluta fueron los monjes. Para los clérigos –que, viviendo en el mundo, eran considerados como intermediarios entre Dios y los hombres–, la conquista de la castidad fue más lenta y accidentada. De hecho, la obligación de la castidad y del celibato recién fue definitivamente impuesta por la reforma gregoriana del siglo XI. En consecuencia, para ambos sectores –monjes y clérigos– la lujuria es un pecado gravísimo, más importante de lo que pudiera ser para los laicos, ya que pone en peligro su misma identidad y pertenencia institucional[17].

En este sentido, los milagros del cancionero alfonsí manifiestan las dificultades que tenían los hombres de Iglesia para mantener su castidad. Dificultades que, por cierto, no se encuentran solamente en los relatos soteriológicos sino también en los otros tipos narraciones[18]. En efecto, esto se observa, por ejemplo, en la cantiga 111 protagonizada por un clérigo que "…*De missa o malfadado era*, mas por seu pecado a lussuria tan deitado, *que non dava por al ren*…". Asimismo, la composición 11 expresa esa misma circunstancia de la siguiente manera:

> (…) *Poren direi todavia*
> *com' en hũa abadia*
> *un tesoureiro avia,*
> *monge que trager*
> *con mal recado*
> *a ssa fazenda sabia,*
> *por a Deus perder,*
> *o malfadado.*
> *Macar ome per folia…*
>
> *Sen muito mal que fazia,*
> *cada noyt' en drudaria*
> *a hua sa druda ya*
> *con ela tẽer*
> *seu gasallado* (...).

---

[17] Cfr. CASAGRANDE y VECCHIO, *op. cit.*, p. 169.

[18] De las 43 cantigas protagonizadas por hombres de Iglesia –ya sea de manera individual o colectiva–, hacen referencia a la concupiscencia los cantos XI, XIV, CXI, CXXV, CXXXII, CLI y CCCXVIII. Asimismo, es llamativo el hecho de que, en la mayoría los relatos protagonizados por monjas (sólo la cantiga LXXI habla de una monja sin asociarla a la lujuria), éstas son vencidas por la concupiscencia. Cfr. las cantigas VII, LV, LVIII, LIX, XCIV y CCLXXXV.

Por su parte, para aquellos que no han tomado el camino de la castidad, la lujuria representaría un uso desordenado de la propia sexualidad. En este sentido, la utilización del adjetivo desordenado obedece al hecho de que, para los laicos, la sexualidad debía desarrollarse en el marco del matrimonio –institución que, para teólogos, moralistas, predicadores y confesores, permite estructurar una compleja moral sexual cuya finalidad no es otra que la de canalizar la concupiscencia hacia la reproducción legítima del hombre[19]–. En este marco se entiende lo expresado en la cantiga 26 en donde un romero "…*albergar foi con moller sen bondade, sen con ela casar*…".

A partir del ejemplo citado puede destacarse, por una parte, el hecho de que, en la sociedad representada en las *Cantigas*, era tolerado que un hombre y una mujer tuvieran relaciones sexuales cuando existía la promesa futura de casamiento. En consecuencia, cuando no existía dicha promesa (y la unión de ambos se reducía a la simple fornicación[20]), el pecado de lujuria afectaba las instituciones que se encontraban resguardadas por el matrimonio, a saber: la familia, la legitimidad de la descendencia, el linaje y, en definitiva, la sociedad misma.

En lo que respecta al robo –el segundo de los pecados mencionado– podemos decir que, en el cancionero mariano, toma la forma de pillaje y de vandalismo, de hombres sin escrúpulos que, sobre todo, asechan en los caminos y cuyas correrías afectan tanto a ricos como a pobres, ya sean laicos –hombres, mujeres y niños– o religiosos. En este sentido, sirva de ejemplo la cantiga 45 protagonizada por un *cavaleiro malfeitor*,

> (...) *Aqueste de fazer dano | sempre ss' ende traballava,*
> *e a todos seus vezỹos | feria e dẽostava;*
> *sen esto os mõesteiros | e as igrejas britava,*
> *que vergonna non avia | do prior nen do abade*
> *A Virgen Santa Maria | tant' é de gran piadade...*
>
> *E todo seu cuidad' era | de destroir los mesqỹos*
> *e de roubar os que yan | seguros pelos camỹos,*
> *e per ren non perdõav' a | molleres nen a menỹos,*
> *que ss' en todo non metesse | por de mui gran crueldade* (...).

Sin lugar a dudas, en el marco de los milagros de carácter soteriológico, podemos suponer que, con la representación que se hace de los pecados, no sólo se pone en evidencia cuáles son las faltas más comúnmente cometidas y por quienes, sino también cuáles son aquéllas que necesitan de manera más evidente la redención de la Madre de Dios.

---

[19] James A. BRUNDAGE, *La ley, el sexo y la sociedad cristiana en la Europa medieval*, México, Fondo de Cultura Económica, 2000; CASAGRANDE y VECCHIO, *op. cit.* y Jean-Louis FLANDRIN, *La moral sexual en Occidente. Evolución de las actitudes y comportamientos*, Barcelona, Juan Granica, 1984.

[20] Por fornicación simple entendemos la relación sexual entre personas libres de vínculos matrimoniales, presentes o futuros. Cfr. CASAGRANDE y VECCHIO, *op. cit.*, p. 177.

El momento de la muerte

Los relatos analizados nos aportan algunos indicios para comprender la etiología de las muertes de los protagonistas de los milagros. En este sentido, frente a referencias que expresan la llegada de la muerte sin más detalles –“…*door le chegou a morte*…”[21]–, encontramos algunas que nos hablan de un estado de enfermedad tras la cual el devoto fallece –“…*mas por se guardar de mal beveu hũa meezỹa, e morreu sen confisson*…”[22]– e, incluso, otras en las que se explicita que la causa de la muerte fue el ahogamiento –“…*mas no ryo que soya passar foi morrer dentr' afogado*…”[23]– o el suicidio por instigación del demonio –“…*log' enton se degolava, cuidando ben obrar*...”[24]–.

Sin lugar a dudas, en estos relatos –como en muchos otros– la muerte representa el pasaje entre *el más acá* y *el más allá*. En este sentido, cualquiera sea la causa, dicho pasaje se produce –en la casi totalidad de los casos considerados– cuando el alma sale del cuerpo –“…*ll' a alma saya*...”[25]–. En estas circunstancias, se inicia el enfrentamiento entre los demonios y la Madre de Dios. Enfrentamiento que, por lo demás, conforma el núcleo del relato soteriológico y que analizaremos a continuación.

Los juicios por las almas de los difuntos

Al respecto, lo primero que se descubre en todas las cantigas es la presencia de los demonios, unas veces solos –“...*o dem'*…”[26]–, otras en grupo –“…*demões*…”[27]–, quienes aparecen para tomar las almas de los difuntos –“…*o dem' a alma fillou dele*...”[28]– y llevárselas –“…*a alma tomar demões, que a levaron mui toste sen tardar*…”[29]–. En dos ocasiones, se especifica que arrojan el alma al fuego (esto es, el infierno) –“…*muit' irado foi ao fogo privado pola y pẽar del en*…”[30]– y, en otra, que la maltrataron –“…*Mais longe o levaron e mal o doitẽaron, e atal o pararon com' hũa escarlata*...”[31]–. A esto cabría añadir que, en todos los casos trabajados, los demonios se reconocen con derecho a quedarse con el

---

[21] Ctg. XLV

[22] Ctg. XIV

[23] Ctg. XI

[24] Ctg. XXVI

[25] Ctg. XI

[26] Ctgs. XI, XIV y CXI

[27] Ctgs. XXVI, XLV y CLXXXII.

[28] Ctg. XIV

[29] Ctg. XXVI

[30] Ctg. CXI. Una referencia semejante se encuentra en la cantiga XI.

[31] Ctg. CLXXXII

alma del difunto pecador. En tal sentido, se observa en la composición 45 cómo los diablos expresan dicha convicción de la siguiente manera:

> (…) *E disseron os diabos: «Mais vos, que razon avedes*
> *d' ave-la? Ca sempr' est' ome fezo mal, como sabedes,*
> *por que est' alma é nossa, e allur outra buscade»* (...).

Ahora bien, no sólo los diablos sino también los ángeles y el mismo Dios reconocen que las almas de los pecadores deben ser conducidas al infierno. Al respecto, el poema 11 refleja el ánimo de los ángeles al observar que el demonio está en lo cierto,

> (…) *Quando est' a conpann' aya*
> *dos angeos, sse partia*
> *deli triste, pois viya*
> *o demo seer*
> *ben rezõado* (...).

Por su parte, en la cantiga 14 descubrimos a un Dios justo que le recuerda a San Pedro lo siguiente,

> (…) *«Non sabes la profecia que diss' o bon rei Davi,*
> *que o ome con mazela de peccado ante mi*
> *non verrá, nen de mia casa nunca será conpannon?»* (...).

Esta idea del Dios justiciero es retomada en otro de los relatos soteriológicos pero, en esta oportunidad, formando parte de la argumentación de los demonios[32]:

> (…) *Os diabos ar disseron: «Esto per ren non faremos,*
> *ca Deus é mui justiciero, e por esto ben sabemos*
> *que esta alma fez obras por que a aver devemos*
> *toda ben enteiramente, sen terç' e sen meadade.»* (...).

Como veremos mas adelante, éste no es un dato menor ya que, como sostiene Jacques Le Goff, "el Dios procedente de la Biblia no es en realidad ni bueno ni malo. Es todopoderoso, es justo, pero puede ser terrible. Puede ser un Dios de

---

[32] Dicha idea de un Dios justo e inflexible no sólo se encuentra en las cantigas reseñadas sino también en otros tipos de relatos. En éstos, como veremos, esa oposición irreconciliable entre Dios y el demonio, el Cielo y el Infierno y, en definitiva, entre el Bien y el Mal es transformada en colaboración de los demonios con el Dios justo en el castigo de los pecadores. Esto se observa, por ejemplo, en la cantiga CCCXCII, en donde los demonios son monteros de Dios: "(…) Ca aquel ora mente jurado pelo seu nome, *tal ora é juygando que o diablo o tome e que dentro no inferno o tormente e o dome, ca diabos son monteyros de Deus, segund' Escritura* (...)". Referencias semejantes se encuentran en las cantigas XXXVIII, LXXII, CCXXXVIII y CCCXCIX.

cólera, un Dios de venganza, y al clero medieval, así como a los fieles, le costará trabajo apartar esa imagen. El tema del azote de Dios seguirá representando un gran papel en las actitudes adoptadas por hombres y mujeres en la Edad Media ¿Para qué sirven los malvados en el mundo, para qué sirven los paganos, *para qué los malos fermentos en la naturaleza? Sirven a Dios como instrumentos para castigar los pecados…*”[33]. En una economía de la salvación como ésta, en la que Dios y el demonio se asocian –amparados en la justicia divina– para condenar al pecador, toda esperanza resultaría imposible. En consecuencia, ¿qué lugar le cabe a la intervención mariana? Veamos cómo se desencadena la misma.

Uno de los primeros elementos que caracterizan la intervención de la Madre de Dios es que, en la mayoría de los casos, no es directa. En efecto, sólo en la cantiga 111 la Virgen acude al llamado del clérigo –“…*Mais a Madre do onrrado Jeso-Crist' a seu chamado vẽo, e o denodado demo logo fugiu en…*”– y en otra, María interviene gracias a los ruegos de la madre del difunto –“…*Mais ssa madre coitada ouve muito rogada a Virgen corõada…*”[34]–. En cambio, en los otros relatos de milagros analizados, quienes aparecen para rescatar las almas de los devotos pecadores son los ángeles –“…*mas d' angeos compañía pola socorrer vẽo privado…*”[35]– o bien los santos Pedro –“…*mas defendeu-llo San Pedro…*”[36]– y Santiago –“…*San James de Compostela dela foi travar…*”[37]–.

Sin lugar a dudas, la inclusión de estos personajes en los milagros marianos busca exaltar la figura de la Madre de Dios, toda vez que, como hemos visto, se sienten derrotados por las fuerzas –argumentativas– de los demonios y porque, además, se ven incapaces de convencer a Cristo de que perdone al devoto pecador. Esta idea se encuentra reflejada en la ya citada cantiga 14,

> (…) *mas defendeu-llo San Pedro, e a Deus por el rogou*
> *que a alma do seu monge por el ouvesse perdon.*
> *Par Deus, muit' é gran razon…*
>
> *Pois que San Pedr' esto disse a Deus, respos-ll' el assi:*
> *«Non sabes la profecia que diss' o bon rei Davi,*
> *que o ome con mazela de peccado ante mi*
> *non verrá, nen de mia casa nunca será conpannon?»*
> *Par Deus, muit' é gran razon...*
>
> *Mui triste ficou San Pedro quend' esta razon oyu,*
> *e chamou todo-los Santos ali u os estar vyu,*

---

[33] Jacques LE GOFF, *El Dios de la Edad Media*, Madrid, Trotta, 2004, p. 22. El subrayado es nuestro.

[34] Ctg. CLXXXII

[35] Ctg. XI

[36] Ctg. XIV

[37] Ctg. XXVI

e rogaron polo frade a Deus; mas el recodiu
ben com' a el recodira, e en outra guisa non (...).

En este contexto, ángeles y santos piden a María que intervenga, no sólo para enfrentar a los demonios y recuperar el alma de los difuntos sino también para convencer al Hijo de Dios de que perdone a esos pecadores. Respecto a lo primero –enfrentar a los demonios–, cabe destacar que, en ocasiones, la sola presencia de la Virgen es suficiente para espantar a estos seres infernales –"…*Mais a Madre do onrrado Jeso-Crist' a seu chamado vẽo, e o denodado demo logo fugiu en*…"[38]–. En otras, la Madre de Dios debe increparlos para que devuelvan las almas de los devotos. Esto ocurre, por ejemplo en la composición 11[39],

(…) *mas a Virgen que nos guía*
non quis falecer
a seu chamado.
Macar ome per folia…

E pois chegou, *lles movía*
ssa razon con preitesia
que per ali lles faria
a alma toller
do frad' errado,
dizendo-lles: «Ousadia
foi d'irdes tanger
meu comendado.»
Macar ome per folia...

O demo, quand' entendía
*esto, con pavor fugi*a (...).

Asimismo, se observa en la cantiga 26, cómo la Virgen interviene a petición de Santiago pero, en esta ocasión, bajo la figura de jueza. Aquí, tanto el Santo como los demonios acuerdan resolver en un juicio, ante la Madre de Dios, quién debe quedarse con el alma de un difunto romero –"…*Santiago diss': «Atanto façamos: pois nos e vos est' assi rezõamos,* ao joyzo vaamos *da que non á par*, e o que julgar façamos logo sen alongar»…"–. En este contexto, la moral no es ya definida por un inventario de prohibiciones, faltas (en el ejemplo citado, el pe-

---

38 Ctg. CXI

39 Al caracterizar la devoción mariana de los siglos XII y XIII, Sylvie Barnay sostiene que "…al mismo tiempo que la Madre del Señor irrumpe en la piedad y capta la devoción de las multitudes, se muestra cada vez más a las miradas del hombre medieval (…). En su presencia se rescata la culpa, huye el diablo, se arrepienten los que han pecado…", *op. cit.*, pp. 44-45. Esta idea de los demonios huyendo ante la presencia de la Virgen se descubre en las cantigas XVII, XLVII, LXXXII, CIX, CXV, CXIX, CXXIII, CLX, CLXXVIII, CXCII y CCLIV.

cado de fornicación y el suicidio) y sus correspondientes sanciones (que los demonios se lleven el alma del romero) sino, más bien, por la aceptación o el rechazo de un alegato sentimental y ritual a María[40],

> (…) *Log' ante Santa Maria vẽeron*
> *e rezõaron quanto mais poderon.*
> *Dela tal joi'z ouveron:*
> *que fosse tornar*
> *a alma onde a trouxeron,*
> *por se depois salvar.*
> *Non é gran cousa se sabe bon joizo dar...*
>
> *Este joyzo logo foi comprido,*
> *e o romeu morto foi resorgido,*
> *de que foi pois Deus servido;*
> *mas nunca cobrar*
> *pod' o de que foi falido,*
> *con que fora pecar.* (...).

Por último, en esta economía de la salvación, la Virgen intercede ante su Hijo para salvar el alma del difunto pecador. Como hemos mencionado, ángeles y santos no pueden convencer al Hijo de Dios de que perdone a los pecadores y, de este modo, puedan salvar sus almas de la condena eterna. En consecuencia, todos apelan a la figura maternal de María,

> (…) *Quando viu San Pedr' os Santos que assi foran falir,*
> *enton a Santa Maria mercee lle foi pedir*
> *que rogass' ao seu Fillo que non quisess' consentir*
> *que a alma do seu frade tevess' o dem' en prijon.*
> *Par Deus, muit' 'e gran razon...*
>
> *Log' enton Santa Maria a seu Fill' o Salvador*
> *foi rogar que aquel frade ouvesse por seu amor*
> *perdon. E diss' el: «farey-o pois end' avedes sabor;*
> *mas torn' a alma no corpo, e compra ssa profisson»*
> *Par Deus, muit' 'e gran razon...*
>
> *U Deus por Santa María este rogo foi fazer* (...)[41].

En este contexto, podemos observar que, por una parte, María apela al amor que el Hijo siente por Ella para recobrar las almas de los devotos. Pero apela, sobre todo, a su propio amor de Madre y a las mercedes que, por ese mismo amor, pueda obtener de su Hijo –"…*foi rogar que aquel frade ouvesse* por seu amor

---

[40] Cfr. PHILIPPART, *op. cit.*, pp. 575-576.

[41] Ctg. XIV

perdon…”[42]–. En este sentido, evidentemente, Jesús accede a recuperar las almas de los devotos pecadores solamente porque aquella que se lo pide es su Madre… y a Ella no puede negarse –“…*Mia Madr'*, o que vos quiserdes ei eu de fazer sen falla, *pois vos en sabor ouverdes…*”[43]–.

Sin lugar a dudas, todas las estrategias utilizadas apuntan a recuperar el alma del difunto pecador que, en algún momento de su vida, ha llevado a cabo acciones devotas que han honrado a la Madre de Dios. En este marco, todos los fieles son devueltos a la vida aunque en los distintos relatos trabajados, existen algunas diferencias sobre cómo y para qué.

En lo que atañe a los mecanismos utilizados para devolverles la vida a los difuntos, podemos encontrar expresiones algo lacónicas –“…*e deu-lle logo vida…*”[44]– y otras más detalladas. En éstas últimas, los ángeles tienen un papel importante ya que ellos son los encargados de recuperar las almas para que los pecadores realicen su penitencia y consigan su salvación. En este sentido, y como se observa en la cantiga 45, los ángeles siempre se enfrentan a los demonios,

> (…) *E pois Deus est' ouve dito, un pano branco tomava,*
> *feito ben come cogula, que ao angeo dava,*
> *e sobela alma logo o pano deitar mandava,*
> *porque a leixass' o demo comprido de falssidade.*
> *A Virgen Santa Maria tant' é de gran piadade...*
>
> *Tornou-ss' o angeo logo; e atan toste que viron*
> *os diabos a cogula, todos ant' ela fugiron;*
> *e os angeos correndo pos eles mal los feriron,*
> *dizendo: «Assi perdestes o ceo per neycidade».*
> *A Virgen Santa Maria tant' é de gran piadade...*
>
> *Pois que ss' assi os diabos foron dali escarnidos*
> *e maltreitos feramente, dostados e feridos,*
> *foron pera seu iferno, dando grandes apelidos,*
> *dizendo aos diabos: «Varões, oviad', oviade».*
> *A Virgen Santa Maria | tant' é de gran piadade...*
>
> *Os angeos depos esto aquela alma fillaron,*
> *e cantando «Surgat Deus» eno corpo a tornaron*
> *daquel cavaleiro morto, e vivo o levantaron* (...)[45].

---

[42] *Ibid.*

[43] Ctg. XLV

[44] Ctg. CLXXXII. Expresiones semejantes se pueden encontrar en los cantos XIV –“…*o frade que era morto foi-ss' en pees log' erger…*”– y CXI –“…*u ela ressucitado ouv' o morto…*”–.

[45] En la cantiga XI, observamos que el ángel debe perseguir al demonio –que huye luego de haber visto a la Virgen– para recuperar el alma del pecador: “…*O demo, quand' entendía esto, con pavor fugia; mas un angeo corria a alma prender, led' afícado, e no corpo a metia e fez-lo erger ressucitado*”.

Respecto a las razones por las cuales estos devotos son resucitados, podemos decir que una de ellas sería la de honrar a la Madre de Dios –"…*mas enton dalá tirado foi* pola que sempre ten seu acorr' aparellado pora vale-lo menguado d'ajuda. Poren loado seja seu nome. *Amen*…"[46]–. Ahora bien, a ello cabe añadir que, en general, se busca que los resucitados cumplan con aquello que les va a garantizar que, cuando llegue la hora definitiva de su muerte, obtengan la salvación eterna. Esto es, concretamente, llevar una vida acorde con su estado –"…*mas torn' a alma no corpo,* e compra ssa profisson…"[47]–, cumplir penitencia y vivir humilde y castamente –"…*u viveu en castidade*…"[48]– y realizar las obras piadosas que habían quedado inconclusas –"…*e fezo seu mõesteiro*…"[49]–.

Llegados a este punto podremos analizar el lugar que le cupo a la Virgen en esta economía de la salvación y, de esta manera, destacar los trazos con que se representaba la relación con su Hijo y con los hombres.

El papel materno de la Virgen y su función soteriológica

A lo largo de este trabajo hemos ido reconstruyendo los trazos a partir de los cuales se representaba a la Virgen en un marco soteriológico. Marco que la ubica en un espacio de ultratumba en el cual, por diversas circunstancias, la Virgen debe enfrentarse a los demonios para salvar el alma de un pecador que, en algún momento de su vida, ha realizado determinados actos de devoción en su honor.

De este modo hemos descubierto que, para quienes colaboraron en la compilación de milagros marianos patrocinada por el Rey Sabio, la Madre de Dios ocupa un lugar específico en la economía de la salvación. Esta participación de María en esa salvación de los hombres alteraría, en principio, el orden de una justicia rigurosa pero regular, cuyas normas son claramente definidas. Un orden que, además, se encuentra representado por Dios y por los demonios quienes son caracterizados como intransigentes en el marco de esta justicia mecánica[50]. En efecto, hemos visto cuál era la idea de Dios que aparece no sólo en los relatos trabajados sino también en otros de la misma colección. En este sentido, hemos descubierto a un Dios justiciero e inflexible que, a la hora de castigar a los pecadores, se asocia con los demonios, como hemos dicho. Pero, en un cancionero que busca alabar a la Virgen María, hemos descubierto también a un Dios que se muestra misericordioso con los pecadores cuando es su Madre quien intercede por ellos.

En consecuencia, en esta economía de la salvación protagonizada por María

---

[46] Ctg. CXI

[47] Ctg. XIV

[48] Ctg. XLV

[49] *Ibid*.

[50] PHILIPPART, *op. cit.*, pp. 576-577.

aparece representado un orden distinto al anterior: es el orden de una protección maternal, en principio, al abrigo de las exigencias y de los rigores de la ley. Un orden en el que, en otras palabras, los pecadores encuentran a una Madre misericordiosa que, más allá de las faltas que hayan cometido, son perdonados gracias a las prácticas devotas desarrolladas, incluso, sin importar cuál haya sido su envergadura. A una Madre cuya inagotable misericordia la lleva a enfrentar a los demonios y a su propio Hijo, que la coloca por encima de los santos y que expresa el amor de Madre universal que acude en socorro de sus vástagos. A una Madre a quien, en definitiva, todos deben honrar,

> (...) *A tal Sennor dev' ome muit' amar,*
> *que de todo mal o pode guardar;*
> *e pode-ll' os peccados perdõar,*
> *que faz no mundo per maos sabores.*
> *Rosa daas rosas e Fror das frores...*
>
> *Devemo-la muit' amar e servir,*
> *ca punna de nos guardar de falir;*
> *des i dos erros nos faz repentir,*
> *que nos fazemos come pecadores.*
> *Rosa das rosas e Fror das frores...*[51]

[51] Ctg. X.

ENTRE EL CIELO Y EL INFIERNO EN LOS CÓDICES GUADALUPANOS

GERARDO RODRÍGUEZ
(Universidad Nacional del Sur)

La existencia de dos sociedades en confrontación permanente posibilitó el desarrollo de "hombres de frontera", cuya vida se caracterizaba por la inestabilidad y la inseguridad, por la tensión permanente entre la vida y la muerte, la libertad y el cautiverio que modeló actitudes y mentalidades.

Un rasgo típico de estos hombres y mujeres era la profunda religiosidad que expresaban cotidianamente, religiosidad que dio origen a una serie de devociones y manifestaciones de lo divino, que se constituirían en fuente de consuelo ante la derrota y estímulo frente a la adversidad.

El cautiverio, entendido como una situación extrema, generó confianza en Dios como fuente de salvación y redención y en la Virgen Madre, bajo la advocación de Santa María de Guadalupe, como mediadora e intercesora eficaz. Las plegarias, promesas y apariciones atestiguadas por los códices conservados en el Real Monasterio de Guadalupe[1] dan cuenta de la profunda devoción y fe presente en el mundo de los cautivos.

La devoción a la Virgen de Guadalupe se extendió por todos los reinos de la Península e incluso por Portugal, Francia, Inglaterra y Alemania, debido a su fama de milagrosa. En las regiones fronterizas, esta veneración adquirió un matiz específico al estar directamente vinculada con la redención de cristianos cautivos en poder de los enemigos de su fe.

Las plegarias a la Virgen se convirtieron prácticamente en las letanías rezadas por los fieles: Reina del Cielo, Madre de la Misericordia, Fuente de Gracia, Abogada y refugio de los pecadores, Puerta del Cielo, Loor de los Ángeles, Alegría de los Santos, Refrigerio de los atormentados, Consolación y alegría de los tristes, Estrella del mar, Fuente de misericordia y piedad, muy dulce Madre de

---

[1] En total son nueve códices conservados en el Archivo del Monasterio de Guadalupe (AMG), *Los Milagros de Guadalupe* (*LMG*). El C1 recoge el primer milagro fechado en 1407, en tanto el C9 recoge milagros correspondientes a los años 1704 a 1722. Los cinco primeros códigos son de pergamino (el C4 tiene algunos folios de papel), en tanto que los códices 6 y 7 están escritos parte en pergamino, parte en papel y los dos últimos enteramente en papel.

Nuestro Señor Jesucristo, Esperanza cierta de los afligidos, Fuente dulcísima, Sombra refrigerativa, Madre de la Vida[2].

Estas plegarias iban acompañadas de una petición –la libertad, el fin del cautiverio, el retorno a tierra de cristianos– a cambio de la cual el cautivo realizaba alguna promesa: ir al monasterio en peregrinación o romería, llevando consigo las *"prisiones"*[3], servir a la obra de los jerónimos durante un lapso determinado de tiempo –desde unos pocos días a varios meses, según los casos[4]–, realizar diversas ofrendas, generalmente cera para que se consumiese ante el altar de la Virgen, o bien limosna, así como ayunos y promesas particulares –como no afeitarse la barba o enmendar los pecados cometidos en señal de gratitud[5]–.

La devoción de estos hombres se pone de manifiesto estando aún en cautiverio. Los cautivos asistían a servicios religiosos, recibían sacramentos y participaban de procesiones. Esto ocurría tanto en el reino de Granada como en Túnez o Argel. En el norte de África, se instalaron iglesias cercanas a los baños –sostenidas por colectas en el mismo territorio africano– y se organizaron hermandades. En 1594, los frailes trinitarios Juan de Palacios y Antonio Serrano organizan la Cofradía y Hermandad de la Santísima Trinidad en el baño grande de Argel. Hacia 1595, esta hermandad contaba con 700 cautivos-hermanos. Estos mismos monjes fundaron, en estos años, la Cofradía de Nuestra Señora del Rosario en el baño de la bastarda[6].

Pero también el cautiverio daba lugar a desviaciones y herejías. Hacia fines del siglo XVI, Jerónimo Gracián de la Madre de Dios sostiene que "falta doctrina", *"porque en tierra de católicos hay buena doctrina y no se consiente la mala,*

---

[2] Estas expresiones, tomadas de los relatos guadalupanos, encuentran expresión poética en Fray Francisco de SAN JOSÉ, *Historia Universal de la Primitiva y Milagrosa Imagen de Nuestra Señora de Guadalupe, fundación y grandezas de su Santa Casa y algunos milagros que ha hecho en el presente siglo*, Madrid, 1743. Es interesante notar que los sínodos diocesanos castellano-leoneses de los siglos XIV y XV nombran a María con los mismos términos, tal como lo demuestra José SOTO RÁBANOS, "María en los sínodos diocesanos de León y Castilla (Siglos XIV-XV)", en AA.VV., *Religiosidad Popular en España. Actas del Simposium, San Lorenzo del Escorial, 01 al 04 de septiembre de 1997*, Madrid, 1997, vol. 2, pp. 335-341.

[3] Es la promesa que se encuentra de manera casi constante en los códices. Los hierros se dejaban en las naves y columna del templo como manifestación externa del milagro. En la actualidad queda el recuerdo de ellos en la reja que separa el altar de la nave principal de la iglesia, construida en Valladolid hacia 1512, por orden de Fray Francisco de Salamanca y Fray Juan de Ávila, con los hierros y cadenas depositadas en el monasterio por los cautivos. Cfr. Arturo ÁLVAREZ, *Guadalupe*, Madrid, 1964, pp.176-177.

[4] Dos días ofrece Chinchilla, escudero natural de Úbeda, según consta en AMG, *LMG*, C3, fº 30 vto. En cambio, Iñigo de Mendaño, de Santiago de Galicia, se compromete a servir por el lapso de doce meses, según consta en AMG, *LMG*, C2, fº 58 r.

[5] AMG, *LMG*, C1, fº 162 vto.

[6] Ellen FRIEDMAN, "The Exercise of Religions by Spanish Captives in North Africa", en *Sixtteenth Century Journal*, vol. 6, nº1 (abril 1975), p. 24.

mas entre los cautivos hallé introducidos errores y doctrina tan perversa que tuve mucho trabajo en desarraigar algo de ella"[7].

Para corregir, para evitar estos errores[8] es necesario, pues, "vigilar y castigar". En términos del carmelita, "*falta consejo*" a la vez que "*falta castigo*". De allí la necesidad de la presencia de la Iglesia[9] y de la actuación de la Inquisición, opinión ésta que defiende en diversas oportunidades[10].

Esta realidad fronteriza generó una hostil convivencia-coexistencia, que se expresó en forma de disputa entre cristianos y musulmanes por cuestiones relativas a la fe verdadera. La historia de esta polémica cristiano-islámica ha sido objeto de numerosos estudios generales, que plantean la cuestión a partir del análisis crítico de diversos autores y fuentes[11].

Míkel de Epalza afirma que la causa principal del nacimiento de esta literatura polémica es siempre defensiva, a pesar de las apariencias contrarias[12]. Su objetivo esencial "es la conversión, lo que quiere generalmente el polemista es vencer a su adversario y autoconvencerse a sí mismo. Este último fin es, generalmente, el único que se obtiene"[13].

---

7 Jerónimo (de la Madre de Dios) GRACIÁN DANTISCO, *Tratado de la redención de cautivos* (edición y prólogo de Miguel Ángel de Bunes Ibarra y Beatriz Alonso Acero), Madrid, 2006, p. 31 –en adelante, citado GRACIÁN–.

8 La lista es larga y completa: consienten con los turcos en el nefando, consideran justo robar a turcos o moros, no respetan ayunos, comen carne los días prohibidos, no guardan la cuaresma, se circuncidan, dicen creer en Cristo y en Mahoma, desprecian los sacramentos, blasfeman, no confiesan, conviven con los turcos, aceptan tratos carnales con los turcos o moros, creen en innumerables supersticiones, practican la bujería y la nigromancia, son traidores. Cfr. GRACIÁN, pp. 32, 38-41 y 48-50.

9 Antonio GARCÍA MARTÍNEZ, *La escritura transformada. Oralidad y cultura escrita en la predicación de los siglos XV al XVII*, Huelva, 2006, p. 21 afirma que "en el ambiente sociocultural de la Baja Edad Media y del Antiguo Régimen, la predicación constituye uno de los mecanismos del poder establecido –la Iglesia en este caso– para el adoctrinamiento de la población, es decir, para la difusión de modelos ideológicos y culturales".

10 GRACIÁN, pp. 39-40, 48 y 50-51; Grado MERLO, "Coertion et orthodoxie: modalités de communication et d'imposition d'un message religieux hégémonique", en AA.VV., *Faire croire. Modalités de la diffusion et de la réception des messages religieux du XIIe au XVe siècle. Table ronde organisée par l'École française de Rome, en collaboration avec l'Institut d'histoire médiévale de l'Université de Padoue (Rome, 22-23 juin 1979)*, Roma, 1981, pp. 101-118 sostiene que la Inquisición fue tanto un modelo de práctica represiva como un instrumento de propaganda, dado que castigaba las manifestaciones desviadas a la vez que transmitía un mensaje religioso hegemónico.

11 Cfr. para una bibliografía abundante y específica la obra de Míkel de EPALZA, *Fray Anselm Turmeda ('Abdallah al-Taryuman) y su polémica islamo-cristiana. Edición, traducción y estudio de la Tuhfa*, Madrid, 1994, 2ª edición actualizada. Una visión más esquemática en Mario TEDESCHI, *Polémica y convivencia de las tres religiones*, Madrid, 1992.

12 de EPALZA, *op. cit.*, p. 67.

13 *Íbid.*, p. 149. Muchos sermones y relatos milagrosos bajomedievales persiguen este objetivo de la conversión. Antonio CLARET GARCÍA MARTÍNEZ, "El acoso a las comunidades judías en los milagros bajomedievales. El caso de S. Vicente Ferrer", en Manuel GONZÁLEZ JIMÉNEZ (ed.), *La Península Ibérica en la Era de los Descubrimientos (1391-1492). Actas de las III Jornadas Hispano-*

Pero la polémica suele tener, además, unos efectos secundarios positivos, desde el punto de vista religioso, ya que permite profundizar en el conocimiento que ambos contendientes tienen de su religión y estimula un análisis pormenorizado de sus fuentes.

Varios son los temas que se manifiestan en la confrontación, asuntos que pueden agruparse y catalogarse en tres apartados:

- Discrepancias debidas directamente a la fe: se refieren a cuestiones teológico-filosóficas esencialmente. Entre los cristianos, se refuerza la asociación entre Mahoma–islamismo–herejías–infierno[14].
- Discrepancias debidas a necesidades polémicas: se trata de contrasentidos históricos, de textos interpolados, de omisiones voluntarias a respuestas-soluciones a ciertos problemas, de una serie de absurdos fáciles en que se ceban luego las refutaciones.
- Discrepancias por ignorancia de temas cristianos-islámicos: permiten apreciar el grado de cultura religiosa de los polemistas, tanto de la religión propia como de la de sus adversarios[15].

Estas discrepancias se manifiestan no sólo en el ámbito cristiano sino también en el musulmán por medio de diferentes obras y escritos, que expresan los argumentos de unos y otros y que dan origen a los que algunos autores denominan "deformaciones fundamentales"[16]. En ambos casos, los polemistas se sitúan

---

Portuguesas de Historia Medieval (Sevilla, 25-30 de Noviembre de 1991), Sevilla, 1997, vol. I, pp. 301-319 lo ha puesto de manifiesto para el caso de san Vicente Ferrer; lo mismo puede decirse para el caso guadalupano.

14 Estas discrepancias se observan en los códices. Por ejemplo, en AMG, *LMG*, C3, fº 5r, se expresa que la Virgen María *"alunbró al moro su sennor que dexadas las tinieblas del error de la secta de Mahoma, se tornasse a la luz de la verdad de la fe christiana"*. Cfr. Fernando de la GRANJA SANTAMARÍA, "Milagros españoles en una obra polémica musulmana (El *Kitab maqami' al-sulban* del Jazrayi)", en IBID., *Estudios de historia de Al-Andalus*, Madrid, 1999, pp. 121-186.

15 Estas discrepancias fueron tomadas y adaptadas de de EPALZA, *op. cit.*., pp. 128-145. Para el caso concreto del grado de "cultura religiosa" Cfr. Bartolomé BENNASSAR y Lucile BENNASSAR, *Los cristianos de Alá. La fascinante aventura de los renegados*, Madrid, 1989, 2ª parte, capítulo 4: "¿Conversión o apostasía? Las palabras, los gestos y las cosas", pp. 349-385. Para José María SOTO RÁBANOS, "La ignorancia del pueblo cristiano llano, un obstáculo para el diálogo interreligioso", en AA.VV., *Diálogo filosófico-religioso entre cristianismo, judaísmo e islamismo durante la Edad Media en la Península Ibérica*, Brepols, 1994, pp. 99-116 la ignorancia del pueblo cristiano afectó profundamente, de manera negativa y perturbadora, las relaciones entre las comunidades monoteístas. A modo de ejemplo, Álvaro de Olid señala como ayuno pascual el realizado por los musulmanes cuando, evidentemente, se trata del ayuno de Ramadán. *Vid.* AMG, *LMG*, C 2, fº 47 r.

16 Ron BARKAÏ, *Cristianos y musulmanes en la España medieval (El enemigo en el espejo)*, Madrid, 1991, 2ª edición, p. 285; Hichen DJAÏT, *Europa y el Islam*, Madrid, 1990, p. 39. Estas deformaciones se deben tanto al desconocimiento de las fuentes como a falsificaciones voluntarias de éstas. Por lo general, las mayores tergiversaciones se dan en el campo religioso, donde las imágenes resultan ser más "imaginadas" que en lo referido a las informaciones históricas, cuyas imágenes resultan más "realistas". Cfr. Antonio GARCÍA FLORES, "'Fazer batallas a los moros por las vecindades del

en el bando poseedor de la verdad, verdad desde la cual cuestionan y rechazan –de manera belicosa y excluyente– la religión de sus adversarios[17]. Incluso, más que de religión habría que hablar de "herejía" o "paganismo" del adversario[18], dado que, al existir una sola religión verdadera, las otras posturas no eran consideradas como una religión.

En general, la actitud del polemista puede reducirse al siguiente esquema:

- Condenar lo diferente en el adversario.
- Aborrecer lo propio deformado en el otro.
- Confirmarse en lo suyo al verlo igual en el otro[19].

En los siglos XV y XVI, en la Península Ibérica la mayoría de los textos religiosos son polémicos, dada la particular situación y momento histórico de la confrontación[20]. Estos textos polémicos ofrecen verdaderos códigos de procedimiento, al señalar conductas ejemplares, dignas de imitar y actitudes desdeñables, merecedoras de una reprobación absoluta.

La consolidación de las conquistas cristianas, la toma de Granada y las experiencias norteafricanas generan una literatura arquetípica, caracterizada

---

reyno'. Imágenes de enfrentamientos entre cristianos y musulmanes en la Castilla medieval", en Carlos de AYALA MARTÍNEZ, Pascal BURESI y Philippe JOSSERAND (eds.), *Identidad y representación de la frontera en la España medieval (Siglos XI-XIV)*, Madrid, 2001, pp. 267-291. Cfr. AMG, *LMG*, C 2, fº 76 r, donde se indica que cinco hidalgos cristianos cautivos en Tánger aprovecharon los dos días de descanso dados por su amo moro, en ocasión de los festejos por la luna nueva, para huir. En el relato no se explica la existencia del calendario lunar en la cultura islámica sino que, por el contrario, se refuerza la imagen pagana de tal creencia.

17 José Luis SÁNCHEZ NOGALES, "Biblia y Corán. Esas escrituras que se cuestionan", en IBID. (ed.), *De la frontera al encuentro. Actas del Tercer Curso "Cristianos y Musulmanes" (Granada, 30 de junio a 4 de julio de 1997)*, Granada, 1998, pp. 165-203.

18 Jean-Pierre MARTÍN, "Les Sarrasins, l'idolâtrie et l'imaginaire de l'Antiquité dans les chansons des gestes", en Jean-Claude VALLECALLE (ed.), *Littérature et religion au Moyen Âge et à la Renaissance*, Lyon, 1997, pp. 27-46 analiza cómo estos tópicos imaginarios, que pusieron el acento en la herejía y la idolatría musulmanas, se difundieron en Europa a través de su inclusión en los cantares de gesta.

19 de EPALZA, *op. cit.*, p. 150. Esta intolerancia del polemista es puesta de manifiesto por Míkel de EPALZA en su obra *Jesús entre judíos, cristianos y musulmanes hispanos (siglos VI-XVII)*, Granada, 1999.

20 Esta tensión se refleja en las prédicas, que plantean –a diferencia de algún tiempo atrás– la necesidad de separar a moros y judíos de cristianos, dado que la convivencia se tornó peligrosa y sospechosa. Así lo expresa, por ejemplo, san Vicente Ferrer: "*Los christians no deuen matar los juheus ab coltell mas ab paraules, e por ço lo avalot que fou contra los juheus fo fet contra deu... Moros, Juheus e Christians tots estas mesclats. Aço poder dir que destroix*", citado por SOTO RÁBANOS, "La ignorancia...", p. 108, nota 28, donde remite al trabajo de Roque CHABÁS, "Estudio de los sermones valencianos de san Vicente Ferrer que se conservan manuscritos en la biblioteca de la basílica metropolitana de Valencia", *Revista de Archivos, Bibliotecas y Museos*, 8 (1903), 125-126. Los sermones del santo han merecido una cuidada edición de Josep SANCHIS SIVERA y Gret SCHIB, *Sermons de sant Vicent Ferrer*, Barcelona, 1932-1984, 5 vols.

como xenófoba[21]. Moulay Belhamissi habla de "argelofobia"[22]. Este rechazo a los musulmanes queda expresado en los epítetos con que se los caracteriza: perros, asnos, lujuriosos, perversos, asquerosos, entre otros[23].

Me interesa resaltar, en el marco de la polémica, los argumentos esgrimidos en torno a las llamadas "verdades de la Fe", es decir la Trinidad, la Encarnación, la Redención, la doctrina de la Gracia, la Iglesia, los sacramentos, la Revelación y la inspiración de los libros sagrados. Así lo expresa, por ejemplo, Pedro de Alcalá[24]: *"Venido el tiempo del complimiento del tiempo en el qual plugo ala soberana piedad sacar esta gente nueuamente conuertida d'las tinieblas y muchos herrores en que aquel maluado y no digno de ser dicho hombre, suzio e maldito Mahoma. En el qual gornitó el diablo su maestro todos los herrores y heregías ante passados"*[25].

Subrayo que las disputas no pueden desgajarse de un contexto mayor, la confrontación entre el cristianismo y el Islam en los planos territorial, político y militar. Según Mercedes García-Arenal, los siglos XV y XVI tienen una identidad propia, construida gracias a:

---

[21] José María PERCEVAL, *Todos son uno. Arquetipos, xenofobia y racismo. La imagen del morisco en la Monarquía Española durante los siglos XVI y XVII*, Almería, 1997. Cfr. Miguel Ángel de BUNES IBARRA, *La imagen de los musulmanes y del norte de África en la España de los siglos XVI y XVII. Los caracteres de una hostilidad*, Madrid, 1989; José GONZÁLEZ ALCANTUD, *Lo moro. Las lógicas de la derrota y la formación del estereotipo islámico*, Barcelona, 2002; Norbert REHRMANN, *Das schwierige Erbe von Sefarad Juden und Mauren in der Spanischen literatur: von der Romantik bis zur Mitte des 20 Jahrhunderts*, Francfort del Main, 2002.

[22] Moulay BELHAMISSI, *Les captifs algériens et l'Europe chrétienne (1518-1830),* Argel, 1996, p. 49.

[23] Benjamin BRAUDE, "Cham et Noé. Race, esclavage et exégèse entre islam, judaïsme et christianisme", *Annales. Histoire. Sciences Sociales*, nro. 1 (2002), 93-125. En general, todas las denominaciones aplicadas a los musulmanes se hallan cargadas de una fuerte negatividad, de raigambre bíblica: el conflicto cristiano-musulmán resalta la "imagen en el espejo" del conflicto judeo-gentil. La denominación sarracenos significa descendientes de Sarah, la mujer de Abraham y se aplica sobre todo a los musulmanes que invadieron la Península Ibérica; agarenos deriva de Hagar, la sirvienta aprehendida en el desierto; ismaelitas, descendientes de Ismael, hijo de Hagar; la denominación moros se aplicó a los invasores de las costas italianas y de Provenza, a partir de donde se generalizó, en tanto mahometanos refleja la confusión reinante dentro del pensamiento cristiano, dado que se consideró a Mahoma como un falso Cristo, de allí la errónea aplicación de éste nombre. Cfr. BARKAÏ, *op. cit.*, p. 286; Edward SAID, *Orientalismo*, Madrid, 1990, p. 88; Philippe SÉNAC, *L'image de l'autre. Histoire de l'Occident médiévale face à l'Islam*, París, 1983, pp. 14-25. Una historia de las variantes del nombre Mahoma en Occidente puede verse en Fernando de la GRANJA SANTAMARÍA, "A propósito del nombre Muhammad y sus variantes en Occidente", en IBID., *op. cit.*, pp. 97-108.

[24] Monje jerónimo muerto hacia 1455. Es probable que fuera andaluz.

[25] Pedro de ALCALÁ, *Arte para ligeramente saber la legua arauiga*, "Prólogo", citado por Gerrit DROST, "El *Arte* de P. de Alcalá y su *Vocabulista*. ¿Tolerancia o represión?", en http//www.alyamia.com/modulos.php.?name=News&file=article&sid=98. La obra fue escrita en 1501 y publicada por Juan Varela en Salamanca en 1505.

- La derrota definitiva del Islam andaluz y su proyección sobre las costas del otro lado del Estrecho, acompañada por la expansión de los cristianos de la Península Ibérica en forma de conquista en el litoral[26].
- El conflicto entre el imperio español y el imperio otomano[27]. Este conflicto ha sido planteado tanto en términos de permeabilidad o liquidez de la frontera –en el doble sentido empírico y metafórico– como en términos de *limes* político y cultural, las más de las veces insalvable[28].

Esta expansión cristiana del XV y el posterior enfrentamiento con el mundo otomano significaron el fin de una época. "La divergencia de las culturas de ambas regiones después de estar entretejidas, la fortuna de grupos humanos cogidos de un lado u otro de las nuevas fronteras, o de aquellos grupos que fluctúan por diversas causas y mediante un cambio de religión más o menos voluntario entre una y otra, son cuestiones que se están revelando muy productivas y hasta la fecha insuficientemente exploradas"[29].

Hacia finales del siglo XV, el cristianismo, en su particular enfrentamiento con el mundo islámico, considera que ha triunfado sobre sus adversarios, por lo que la disputa teológica pasa a un segundo lugar por la convicción de la superioridad de un credo religioso y un mundo material y cultural sobre el otro. La victoria militar sobre el Islam español, que es lo mismo que la extirpación del suelo europeo occidental del peligro musulmán, genera la idea de la supremacía religiosa de un credo religioso sobre el otro, extendiéndose un optimismo general en la sociedad hispana del momento[30]. Los tratados de polémica entre las dos religiones van desapareciendo paulatinamente de las prensas y de las bibliotecas ya que no existe la necesidad de fundamentar un problema que se cree que ha sido tratado en el pasado y que no despierta la atención de los lectores[31].

---

26 Mercedes GARCÍA-ARENAL, "Introducción", en IBID. y María VIGUERA (eds.), *Relaciones de la Península Ibérica con el Magreb (Siglos XIII-XVI). Actas del Coloquio (Madrid, 17-18 diciembre 1987)*, Madrid, 1988, p. IV.

27 *Ibidem*, "Introducción"..., p. IV. Cfr. B. BENNASSAR y L. BENNASSAR, *op. cit.*, pp. 17-20. Cfr. Miguel Ángel LADERO QUESADA, "Castilla, Gibraltar y Berbería (1252-1516)", en Eduardo RIPOLL PERELLÓ (ed.), *Actas Congreso Internacional "El Estrecho de Gibraltar" (Ceuta, noviembre 1987). Tomo II: Historia de la Edad Media*, Madrid/Ceuta, 1988, pp. 37-62.

28 La frontera líquida es expresión de Fernand BRAUDEL, *El Mediterráneo y el mundo mediterráneo en la época de Felipe II*, Madrid, 1976, 2 vols., 2ª edición. La tesis contraria es defendida por Andrew HESS, *The Forgotten Frontier: A History of the Seventeeth-Century Ibero-African Frontier*, Chicago, 1978.

29 GARCÍA-ARENAL, *op. cit.*, p. IV.

30 Rachel ARIÈ, *Historia y cultura de la Granada nazarí*, Granada, 2004; Rachel ARIÈ, "Les relations diplomatiques et culturelles entre musulmans d'Espagne et musulmans d'Orient au temps des Nasrides", *Mélanges de la Casa de Velázquez*, nº 1 (1965), 87-107.

31 Norman DANIEL, *Islam and the West. The Making of an image*, Edimburgo, 1966, Ana ECHEVARRÍA, *The fortress of faith: the attitude towards Muslims in fifteenth century Spain*, Leiden, 1999. No obstante, se mantiene la caracterización negativa.

Las actividades de los jerónimos a cargo del Real Monasterio de Guadalupe así como sus escritos –en particular, *Los Milagros de Guadalupe*– ofrecen, según Gretchen Starr-Le Beau, un interesante ejemplo de interacción entre política y religión, entre patronato real e Inquisición, que forjan una identidad determinada y otorgan a los conversos una connotación específica[32].

Estas relaciones[33] entre la Orden, el Monasterio, los Reyes Católicos y la ortodoxia cristiana se ven reforzadas tras la conquista de Granada y el nombramiento de Hernando de Talavera como arzobispo de Granada[34]. Hernando de Talavera comenzó su obra respecto de los musulmanes con una estrategia moderada: trataba de convertirlos convenciéndolos y no por la fuerza[35], se acercaba a los musulmanes en propia lengua y exigía lo mismo de sus sacerdotes. Su pensamiento se sustentaba en la obra de otro jerónimo, Pedro de Alcalá[36]. A partir de 1499 los Reyes nombraron como ayudante de H. de Talavera a Francisco Jiménez de Cisneros, nombramiento a partir del cual las actitudes se volvieron mucho más intransigentes, dado que los métodos del cardenal consistían en presionar a los moros hasta lograr su conversión –castigos, amenazas, dádivas[37]–.

Pascual Martínez Sopena afirma que se puede hablar de una "convergencia de intereses" entre la Monarquía y los movimientos reformadores, basada en la idea de no injerencia externa: "mientras los movimientos reformadores reaccionaban contra los modelos de organización religiosa que eran transnacionales, los monarcas castellanos aspiraban a fortalecer su autoridad sobre la Iglesia de su país; respecto a los monasterios, su principal instrumento de control fue ejercer en toda su plenitud el derecho de patronato"[38].

---

32 Gretchen STARR–LE BEAU, *In the Shadow of the Virgin. Inquisition, friars, and conversos in Guadalupe, Spain*, Princeton, 2003.

33 Miguel Angel LADERO QUESADA, "Mecenazgo real y nobiliario en monasterios españoles: los jerónimos (siglos XV y XVI)", *Príncipe de Viana. Anejo* nº 2-3 (1986), pp. 409-440.

34 José SIGÜENZA, *Historia de la Orden de San Jerónimo* (ed. de Ángel Wervaga Prieto y Francisco Campos y Fernández de Sevilla), Madrid, 2000, vol. II, 3ª Parte, libro segundo, capítulo XXXIII, p. 327 sostiene que Hernando de Talavera dio aliento en lo espiritual y en lo temporal a la iglesia y a la ciudad de Granada, adoptando *"las costumbres y ceremonias de la iglesia y coro, como se usaba en la Orden de San Jerónimo, por ser (excepto el canto, que es de la Iglesia de Toledo) lo más parecido a la Iglesia Romana"*.

35 Hernando de Talavera llevó adelante una "política de la imagen" durante el reinado de los Reyes Católicos, tendiente a difundir la fe cristiana entre judíos y moros. En 1478, en Sevilla y en 1501, en Granada, las autoridades legislaron sobre la obligación de que la población local custodiara imágenes religiosas en el interior de sus casas. El destinatario de la primera eran los judeo-conversos, el de la segundo los nuevos moriscos. Cfr. Felipe PEREDA, *Las imágenes de la discordia. Política y poética de la imagen sagrada en la España del 400*, Madrid, 2007.

36 Pedro de Alcalá era el confesor de Hernando de Talavera, quien a su vez lo era de la reina Isabel. *Vid.* la semblanza que traza de Talavera –en cuanto a su labor en Granada– SIGÜENZA, *op. cit.*, vol. II, 3ª parte, libro segundo, capítulos XXXIV-XXXVII, pp. 231-354.

37 Cfr. Quintín ALDEA VAQUERO, Tomás MARÍN MARTÍNEZ y José VIVES GATELL (dirs.), *Diccionario de historia eclesiástica de España*, Madrid, 1972, vol. 2, pp. 1238-1239.

38 Pascual MARTÍNEZ SOPENA, "Reforma de los claustros y sociedad en la España de la Baja

Esta relación se puede apreciar en el fomento que los monarcas dieron a las órdenes que practicaron la *devotio moderna*, franciscanos de Villacreces, benedictinos de Valladolid y jerónimos de Guadalupe[39].

El cristianismo medieval condenaba –como ya he señalado– la fe musulmana por cuestiones tanto de orden dogmática como por razones de índole moral. Ambas dieron origen a determinados estereotipos del "otro musulmán", cargados de una fuerte negatividad. Al respecto, Edward Said afirma que "el Islam se convirtió en una imagen... cuya función no era tanto representar al Islam en sí mismo, como representarlo para el cristiano de la Edad Media"[40].

La trama narrativa de los milagros transmite una verdadera sapiencia doctrinal, al recurrir a textos, relatos y fundamentos bíblicos, especialmente neotestamentarios. Sin embargo, los versículos bíblicos no se citan de manera explícita sino que, por el contrario, hay que descubrir las referencias y vinculaciones que se hallan implícitas en los relatos[41]. En ellos, se expresan genéricamente las palabras bíblicas. En algunos casos, la cita es fácil de encontrar. En tanto en otros, la relación es más indirecta.

En cuanto a la relación directa, cabe mencionar el extenso relato, titulado *"Otro miraglo. De cómo sacó nuestra Sennora a un onbre de captiuo de allende, e estouo en salir quarenta e nueue días en los quales non comió pan, saluo algunas yerbas"*[42]. El texto describe las vicisitudes de Juan de la Serna, capturado nuevamente tras su intento fallido de fuga. Ante esta situación, afirma: *"Los menguados de fe de que quieren reciben escándalo por el qual cessan de bien*

Edad Media", en Klaus HEBERS y Nikolas JASPERT (dirs.), *"Das kommt mir spanisch vor". Eigenes und Fremdes in den deutch-spanischen Beziehunguen des späten Mittelalters*, Münster, 2004, p. 539.

39 Esta *devotio moderna* se basó, fundamentalmente, en el estudio de las Sagradas Escrituras, que en el caso guadalupano tuvo un fuerte influjo luliano. Cfr. Carlos VIZUETE MENDOZA, "La biblioteca de Guadalupe: un reflejo de la espiritualidad jerónima", *En la España Medieval*, 9 (1986), 1335-1346.

40 SAID, *op. cit.*, p. 87. Esta imagen subrayaba el error de la herejía de Mahoma, que generaba repugnancia; los moros constituían una secta tiránica, diabólica, monstruosa, eran criminales, seguidores de un falso profeta.

41 La difusión e interpretación de la Biblia en los reinos peninsulares resulta un complemento interesante a lo expuesto aquí. Al respecto *vid.* Horacio SANTIAGO-OTERO y Klaus REINHARDT, *La Biblia en la península ibérica durante la edad media (siglos XII-XV): el texto y su interpretación*, Coimbra, 2001. En conversación personal con Klaus Reinhardt, este prestigioso teólogo alemán me sugirió precisar qué texto bíblico era utilizado en Guadalupe. Los datos transmitidos por los códices impiden realizar tal precisión, aunque los fondos del archivo documentan las siguientes versiones:

- *Biblia ad vetustissima exemplaria nunc recens castigata*, Francoforti ad Moenum, MDLXVI. En el fº de portada vto. lleva las licencias del Consejo Supremo de la Santa Inquisición, firmadas en Guadalupe los años 1613 y 1642 (impresa en el Archivo).
- *Concordatia Bibliorum utriusque Testamenti Veteris et Novi*, Antuerpicae, ex Officina Christophori Plantini, MDLXXXI (impresa en el Archivo).

42 AMG, *LMG*, C 3, fº 65 r.

obrar, mas los verdaderos fieles dizen con el sancto Job: «Aunque me mate en él esperaré»"[43].

Sin duda, Juan aparece como un nuevo Job, en cuanto reproduce la tragedia de un justo sometido a terribles pruebas por Dios para acrecentar su virtud. Así, ambos relatos, el veterotestamentario y el guadalupano ofrecen una visión didáctico-moralizante, puestas al servicio de la "devoción litúrgica", que plantea de tal manera un tema central de la ortodoxia cristiana: los designios de la Providencia son misteriosos, de allí que un justo pueda ser sometido a sufrimientos que, sin duda, encontrarán su compensación en los premios y gozos de la vida eterna.

Esta idea se ve reforzada cuando el genovés Antón Giroth recibe de otro cautivo –en este caso, castellano– información sobre la acción redentora de Santa María de Guadalupe. El genovés, incrédulo, le pregunta por qué la Virgen no ha obrado un milagro con él, ya que lleva catorce años cautivo, recibiendo por respuesta *"más por sus pecados non era oído, o non plaçía a la Sennora hacer tal ayuda hasta que más hiciese penas de sus pecados"*[44].

Los sufrimientos de Juan de la Serna le permiten al copista-redactor introducir una interesante disquisición referida a las razones por las que no siempre Dios obra milagros:

- Por la falta de fe: en este caso el monje pone el ejemplo de Pedro andando sobre las aguas y cayendo en ellas, cuando cesó su fe[45].
- Para mayor gloria de Dios y su Madre, realizando un milagro más significativo: Cristo permitió la muerte de su amigo Lázaro para resucitarle después[46].

En cuanto a la relación indirecta, el fragmento más evidente al respecto es el que refiere la fe de Fátima: *"e tanta fe resçibió en su coraçón de la virtud de la*

---

[43] La cita es casi textual de *Job* 13, 15: "Aunque El me matara, no me dolería, con tal de defender ante El mi conducta".

[44] AMG, *LMG*, C 1, fº 123 r. Esta misma idea se reitera en AMG, *LMG*, C 3, fº 65 r cuando Juan, tras su larga huida es hecho nuevamente cautivo en un lugar de moros a una legua de Ceuta: *"Verdad es que la Virgen María de Guadalupe me ha sacado fasta aquí por espacio de quarenta e nueve días, mas segúnd me parece non es cunplida la penitencia que tengo de fazer por mis pecados entre vosotros, e espero en ella que quando su voluntad fuen me librara de todo punto"*. Es evidente que el castigo del pecador forma parte del discurso doctrinal guadalupano. Muchos relatos insisten en que la cautividad es causada por la vida pecaminosa. Tal es el relato de Rodrigo Alonso Avilés, cautivado en Almuñécar y llevado allende. En el viaje por mar, una carabela y una nao cristianas pasaron muy cerca de ellos *"E quiso Dios, mereciéndole sus pecados, que se passaron los christianos que nunca los vieron, commo quier que passaron muy çerca de los moros"*. Cfr. AMG, *LMG*, C 3, fº 5r.

[45] *Mt* 14, 22-33, especialmente 28-31. El texto guadalupano dice: *"O onbre de poca fe pro qué dubdaste"* en tanto en el versículo 31 Jesús expresa: *"Hombre de poca fe, ¿por qué has dudado"*.

[46] *Jn* 11, 33-44. El texto guadalupano del AMG, *LMG*, C 3, fº 65 r dice: *"Esta enfermedad que Lázaro tiene non le vino para que della muera e assí muriendo quede en la muerte, mas es premiado enfermar por gloria del Sennor, e por que el fijo de Dios sea glorificado resuçitándole"*.

cruz, que commo un moro fisiesse una agua de çiertas cosas ponçonnosas e algund fyn que él entendía, ella tomó de aquella agua delante del moro que la auía confeçionado e bolviéndose un poco de espaldas fiso a escuso dél sobre el agua la sennal de la cruz disiendo tres veçes el nombre de Ihesus, e beviola syn temor e non le fizo danno alguno segund aquello que nuestro Sennor dixo en el Evangelio, fablando de los verdaderos creyentes, que sy alguna cosa ponçonnosa beviessen en el su sancto nonbre non les enpeçería"[47].

En este caso, el beber agua expresa, metafóricamente, el beber de la fe que nos da Cristo, tal como se expresa en san Juan: "*El último día, el día grande de la fiesta, se detuvo Jesús y gritó, diciendo: «Si alguno tiene sed, venga a mí y beba. El que cree en mí, según dice la Escritura, ríos de agua viva correrán de su seno»*"[48].

Los milagros, tan presentes en la imaginería religiosa medieval, permitieron a la Iglesia controlar y mediatizar el culto mariano, a la vez que plasmar, por su intermedio, la ideología eclesiástica dominante en una época determinada. Esta ideología se expresa en los diversos catecismos de la época[49]. A modo de ejemplo, a principios del siglo XVI, Pedro de Alcalá señalaba que el catecismo incluía: señal de la cruz, avemaría, *paternoster*, Credo, Salve Regina y acto de contrición[50].

Para la teología medieval[51], los sacramentos constituían signos eficaces de la gracia, de allí que fueran entendidos como gestos sagrados, impuestos por Dios, para "santificar" al creyente[52]. Tenían, pues, una fuerte carga tanto simbólica

---

47 AMG, *LMG*, C 2, fº 197 r.

48 *Jn* 7, 37-38. Esta expresión encuentra antecedentes en el Antiguo Testamento, tanto en Moisés –*Nm* 21, 16– como en las alabanzas de Isaías a Yavé –*Is* 12, 5–.

49 La literatura catequética ofrece precisas y amplias referencias a la doctrina cristiana de la época. Cfr. José SÁNCHEZ HERRERO, "Los catecismos de la doctrina cristiana y el medio ambiente social donde han de ponerse en práctica", *Anuario de Historia de la Iglesia*, III (1994), 179-195; José SÁNCHEZ HERRERO, "La literatura catequética en la Península Ibérica. 1236-1553", *En la España Medieval*, V (1986), 1051-1117. Así, el AMG, *LMG*, C 2, fº 47 r subraya que los cautivos que mueren en el corral de Granada lo hacen "*sin confesión e syn los otros sacramentos de la iglesia*". La cuestión de los sacramentos es de suma relevancia, en cuanto proporcionan a quienes los reciben una gracia especial y específica, denominada sacramental. Los sínodos diocesanos medievales cordobeses así lo expresan, al reafirmar la importancia y función del bautismo, la penitencia, la eucaristía, la unción de los enfermos y el matrimonio. *Vid*. Iluminado SANZ SANCHO, "Los sínodos diocesanos medievales cordobeses y la religiosidad del clero y del pueblo", en José SÁNCHEZ HERRERO (dir.), *Las fiestas de Sevilla en el siglo XV. Otros estudios*, Madrid, 1991, pp. 363-371.

50 Este catecismo, incluido en *Vocabulista arauigo en letra castellana* (1501, Salamanca, 1505), incluye un pequeño resumen acerca de la confesión y la comunión, destinado a los clérigos, tras el cual hay una larga lista de preguntas que el confesor podía realizar al penitente morisco, referidas a los diez mandamientos, los siete pecados capitales, las catorce obras de misericordia, los siete sacramentos, los artículos de la fe, los cinco sentidos y las siete virtudes.

51 Dominique POIREL, "Sacraments", en Claude GAUVARD, Alain de LIBERA y Michel ZINK (dirs.), *Dictionnaire du Moyen Âge*, París, 2002, pp.1263-1264 ; G. STARR–LE BEAU, *op. cit.*, pp. 71-81 ha estudiado la utilización de los sacramentos en los procesos inquisitoriales.

52 SAN AGUSTÍN, *Civitas Dei* 10, 5, presenta a los sacramentos como "*signos sagrados*", como elementos materiales santificados, bendecidos por la palabra de Dios.

como dogmática y su administración permitía encauzar a los fieles dentro de la ortodoxia de la época. A partir del siglo XII, *sacramento* (del latín *sacramentum* y éste del griego *musterion*), hace referencia al plan salvífico divino y en plural designa a las manifestaciones de dicho esquema de salvación. Así lo entiende concilio de Letrán IV (1215), al insistir en la necesidad de la práctica sacramental por parte de los laicos.

En varias oportunidades los textos plantean explícitamente la vinculación entre revelación y gracia, entendida como rocío divino[53], que se expresa generalmente por medio de la conversión y del bautismo.

En el Nuevo Testamento, la gracia caracteriza el nuevo régimen instaurado por Jesucristo[54]. La gracia es el don de Dios que contiene todos los demás dones, expresada a través de su Hijo y de la redención[55]. La gracia resume toda la acción de Dios y todo lo que podemos desear de nuestros hermanos. Así lo entiende un cautivo cristiano cuando trata de convertir a su dueño moro: *"Mas considerando Rodrigo Alonso que sin la Graçia del Spiritu Sancto la doctrina non faze fruto, por la caridad que non quiere las cosas propias más las de los próximos, ya deseaua la conversión del moro e la lunbre de la fe, más que el libramiento del su propio cuerpo del captiuerio en que estaua"*[56].

En otras consideraciones y tal como lo expresa san Juan, la gracia es nacimiento a una existencia nueva[57]; es, en palabras paulinas, la vida nueva en y con Cristo resucitado[58]. Los relatos milagrosos guadalupanos ponen de manifiesto la presencia de la gracia divina y expresan una caracterización específicamente tardomedieval[59].

En el siglo XVI esta gracia divina solamente se puede lograr si los cautivos son redimidos, dado que, entre los peligros de la apostasía y los malos tratos recibidos, *"es dificultoso vivir en estado de gracia si no se trae a tierra de cristianos"*[60].

De esta manera, gracia y bautismo inauguran una nueva época, la del hombre redimido del pecado y la que corresponde a la manifestación de la grandeza de Dios. Estas verdades son evidentes al punto de promover la conversión de Alí, Jayo, Mahoma Xayr y Fátima –entre tanto otros–, que se transforman en "buenos cristianos".

Los códices guadalupanos insisten en la asociación entre el cielo y los cristia-

---

53 Tal es el caso de AMG, *LMG*, C 2, fº 97 r.

54 *Jn* 1, 17; *Rom* 6, 14-18.

55 *Rom* 8, 32; 16, 25-27.

56 AMG, *LMG*, C 3, fº 5 r.

57 *Jn* 3, 33-36.

58 *Rom* 6, 4-13.

59 Cfr. Peter DINZELBACHER, "Importanza e significato delle visioni e dei sogni per l'uomo medievale", en AA.VV., *Le "visiones" nella cultura medievale,* Palermo, 1990, p. 257.

60 GRACIÁN, p. 39.

nos y el infierno y los musulmanes. En este caso, claridad y luminosidad son propias del mundo celestial en tanto que oscuridad y nocturnidad caracterizan el infierno hereje. Referido esto a las narraciones elegidas, los milagros representan una nueva obra de Dios, realizada a través de la mediación de Santa María de Guadalupe[61].

La relación Diablo-Anticristo-Mahoma era usual en la época[62]. Andres García, tentado y maltratado por un elche portugués, hace –junto a un compañero de infortunio gallego– justicia por mano propia: *"y ansy acabamos de matar e alli dio el anima a su señor Mahoma y a Satans. Como quisiera que me costo cara la muerte deste rrenegado todo lo doy por bien enpleado porque creo que hijo en ello servicio a Dios"*[63].

Esta presencia demoníaca llevó a los cristianos, tras la conquista –o reconquista– de las ciudades a actuar diferentes ritos que permitieran limpiar la ciudad de la herejía y sacrilegio musulmán; estos "ritos de toma" implicaban rezos y cánticos diversos, quema de incienso, entradas triunfales con estandartes y pendones, solemnes instalaciones de la cruz –parte central y, a la vez, culminante del rito–. En estas oportunidades, el ritual litúrgico y la celebración de la victoria aparecían unidos estrechamente[64].

Los monjes jerónimos favorecieron "el buen uso de la doctrina", puesto al servicio de la difusión de la fe entre los laicos, con el objeto de alejarlos de la heterodoxia, las supersticiones y la herejía y conservar el monopolio de la "buena creencia"[65]. Y para ello recurrieron a una amplia gama de recursos didáctico-religiosos, que incluían desde la imaginería milagrosa hasta los textos bíblicos, desde la religiosidad popular hasta los tribunales inquisitoriales.

---

61 Por lo general la presencia de María, luego de la invocación, se identifica con una luminosidad en la oscuridad. *Vid.* AMG, *LMG*, C1, fº 13 r (repetido en AMG, *LMG*, C 2, fº 2 vto.); AMG, *LMG*, C 1, fº 42 r (repetido en AMG, *LMG*, C 2, fº 144 r); AMG, *LMG*, C 1, fº 46 r (repetido en AMG, *LMG*, C 2, fº 153 vto.); AMG, *LMG*, C 1, fº 104 vto. (repetido en AMG, *LMG*, C 3, fº 34 vto.); AMG, *LMG*, C 1, fº 108 vto; AMG, *LMG*, C 1, fº 123 r.

62 SIGÜENZA, *op. cit.*, vol. II, 3ª parte, libro segundo, capítulo XXXVI p. 338. Refiriéndose a la labor de H. de Talavera expresa: "*¡Qué de moros y qué de judíos debió de sacar de la mano del mismo Lucifer y de las gargantas del Infierno este santo!*". Algunos milagros, de principios del siglo XVI, se refieren a judíos que compran cautivos, tal es el caso de Cristóbal Martí (AMG, *LMG*, C 5, fº 66 r, repetido en C 6, fº 62) y de Mari Sánchez y las diez devotas peregrinas, compradas por Micer Graciano (AMG, *LMG*, C 5, fº 119 vto., repetido en AMG, *LMG*, C 6, fº 112 vto.).

63 AMG, *LMG*, C 5, fº 168. A Andrés le habían arrancado las barbas, con lo que su cara había quedado hinchada y sangrante. El renegado fue acuchillado por Andrés en la garganta, asestándole luego el gallego un golpe mortal.

64 Cfr. José GONZÁLEZ ALCANTUD y Manuel BARRIOS AGUILERA (eds.), *Las Tomas. Antropología histórica de la ocupación territorial del reino de Granada*, Granada, 2000.

65 Tomo y adapto las ideas desarrolladas por Jean-Claude SCHMITT, "Du bon usage du *«Credo»*", en AA.VV., *Faire croire…*, pp. 337-361.

Anexo: Otro miraglo de commo salió vno de captiuo e conuertió a su hamo con el aue maría (C3, fº 5 r)

A este monasterio de nuestra Sennora Sancta María de Guadalupe vino vn onbre, que auía nonbre Rodrigo Alonso Auilés, a dar graçias a nuestra Sennora e a cumplir vn voto que le avía fecho, por que non solamente sacó a él de captiuo, mas avn alunbró al moro su sennor que dexadas las tinieblas del error de la secta de Mahoma, se tornasse a la luz de la verdad de la fe christiana. E recontando la manera de lo vno e de lo al dixo que commo él e otros conpanneros suyos entrassen a tierra de moros por almogávares llegando a Almunnécar, vno de los christianos començo a cantar, por lo qual fueron sentidos de los moros que estauan en las atalayas. Pues vinieron a ellos diezyseys moros e començaron a pelear con nueue christianos que eran. E dos de los christianos echaron a fuyr e quedaron los syete a los quales captiuaron los moros e lleuaron a Almunnécar; e de ally los enbarcaron para allende. E, passando por el mar encontraron con vna carauela e vna nao de christianos, de los quales ovieron tanto temor los moros que perdieron las fuerças e dexaron de remar, pensando que eran vistos de los christianos. E quiso Dios, mereciéndolo sus pecados, que se pasaron los christianos que nunca los vieron, commo quier que passaron muy çerca de los moros. E fecho su camino por el mar, llegaron a Vélez de la Gomera, e de ally los leuaron a vender a Fez. Pues, commo quissiesse conprar vn moro a este christiano Rodrigo Alonso, preguntole si sabía offiçio o si se podría rescatar, a lo qual respondió el christiano que nin tenía con que se pudiesse rescatar nin sabía offiçio, que las cardas que traya su amo gelas avía dado para lo vender más ayna. Lo qual como oyesse el moro, dexolo de conprar. E su amo, yrado por esto, tornolo a casa amarrado a vn poste, diole tanto açotes que lo dexó por muerto, e lleuolo a meter en vna mazmorra e do estauan quatroçientos captiuos, los quales, tan apretados estauan que se querían afogar vnos con otros. E por estar assí guardauan silençio entre sy, e vno dellos fazía ayre a los otros con vna estera. Pues otro día, sacado lo de allí, fue vendido a vn moro que se llamaua Mahoma Xayr, el qual lo lleuó con otros christianos a la çibdad de Tezar. E adelantadosse los moros que lleuauan a los otros christianos, quedáronse atrás Rodrigo esu amo Mahoma Xayr. E desapeándose del cauallo el moro andando a pie, començo a entrar en pláticas con el christiano fablando en algarauía, la qual entendía el christiano, ca avía sienpre sido criado en la frontera. E díxole el moro: 'Rodrigo, muy locos soys los christianos'. E dixo el crhistiano: 'Sennor e por qué'. A lo qual dixo el moro su sennor: 'Tenéis muchos dioses, ca teneys a Ihesu Christo, e a Dios, e a todos llamays dioses, e adorades muchas ymagines'. E el christiano le respondyó: 'Sennor, non vos marauilledes, que solo nuestro Sennor Ihesu Christo tyene sesenta e tres nonbres. Y sy adoramos a la ymagines, adorámoslas enderesçando nuestra entençión e fe a Dios Padre e Fijo e Spiritu Sancto vn sólo Dios verdadero en essentia, que crió el çielo e la tierra, e nuestro Sennor Ihesu Christo creemos ser fijo de Dios, nasçido de la Virgen María, Dios e onbre verdadero'.

E como el moro oyesse de christiano estas cosas e otras semejantes con patientia, esforçauasse el christiano a conuertir al moro si pudiesse. Mas considerando

Rodrigo Alonso que sin la Graçia del Spiritu Sancto la doctrina non faze fruto, por la caridad que non quiere las cosas propias más las de los próximos, ya deseaua la conversión del moro a la lunbre de la fe, más que el libramiento del su propio cuerpo del captiuerio en que estaua, por lo qual en su coraçon se tornó a nuestra Sennora Sancta María de Guadalupe faziéndole voto que si por los sus meresçimientos e ruegos nuestro Sennor Ihesu Christo alunbraua a aquel moro e lo tornaua a la su sancta fe e le sacasse a tierra de christianos, de visitar su sancta casa de Guadalupe e offreçerle dos libras de çera, e de seruir nueue días en su obra. E fecho esto voto, tomó alguna osadía e dixo a su sennor: 'Dezidme sennor, vos adónde adorays'. E respondiole su sennor: 'Inclinados de faz a la tierra, e tanto profundamente peladas trahemos las cabeças pues'. Dijo el christiano: 'Assy desçendereis a la tierra e a las penas del infierno, e nunca subireys al çielo'. E dijo el moro: 'Vees Rodrigo que es locura dezir que Dios tener madre'. A lo qual dixo el christiano: 'Pues si Dios no tiene madre de dónde es'. Dixo el moro que de los elementos tenía prinçipio, e díxole el christiano: 'Yo vos quiero prouar cómmo Dios tiene madre'. E començo a dezir el christiano: 'Aue María graçia plena dominus te cum, benedicta tu in mulieribus e benedictus fruto ventris tui Ihesus, sancta maría madre de Dios. Pues ya vedes que Dios tiene madre'.

E fue cosa de grand marauilla que oyendo el moro el aue maría, súbitamente inspiró nuestro Sennor la su graçia[66] *en él e fue alunbrado su coraçon de la claridad de la fe, por virtud de aquellas sanctas palabras, e boluiose al christiano e dixo en alta boz: 'O alcarrán demonio'. E luego començó a suspirar e dixo al christiano: 'No temas Rodrigo, que yo te prometo de te lleuar a tierra de christianos, que yo christiano deseo ser, e tornarme a la fe de Ihesus Christo que mamé en la leche de mi madre'.*

Lo qual como oyesse el christiano, cayó en tierra con ghrand alegría e alço las manos al çielo dando graçias a nuestro Sennor Dios e a la su bendita madre por que assí fuera en su petición oydo. E leuantándose de tierra preguntó a su sennor quién avía sido su padre e su madre; e él díxole que non los cognosçería él. E Rodrigo dixo que a todos los de la frontera cognosçía muy bien. E díxole su sennor que su padre se llamaua Fernán Gómez de Murçia. E dixo el christiano que lo cognosçía a él muy bien, e aún que su madre se llamaua la açendrada, e que seyendo él de çinco o seys annos fue furtado e leuado a tierra de moros, los quales le tornaron moro, de lo qual se marauilló mucho su sennor e cognosçió todo assí ser en verdad, e rogole que todo lo toviesse en secreto fasta que oviessen oportunidad e tienpo en que pudiessen salir. E llegado a Tézar, llamó a parte a quatro christianos que tenía, e abrióles su corazón, e que por esso non les echaría fierros, mas que esperassen con él, que les prometía de los sacar consigo a tierra de christianos. E enbió luego vno dellos a los reyes nuestros catòlicos[67] *don Fernando e donna Ysabel, faziendo saber a sua altezas de la honrra de su estado, e de commo estaua desposado e quería dexar quanto tenía por ser christiano, e que sacaría*

---

[66] La frase "*la su graçia*" se encuentra escrita al margen derecho.

[67] La palabra "*catòlicos*" fue escrita posteriormente con distinta caligrafía.

consigo a quatro captiuos que tenía, e que fuesse de sus altezas reçebido. De lo qual los reyes nuestros sennores ovieron mucho plazer e prometiéronle merçedes por ello. Pues que assí es la respuesta de su carta, fizo vnas cartas hechizas de como los parientes de aquellos christianos los querían rescatar, que estauan en el puerto de Cádiz, e demostró aquellas cartas a sus amigos por los asegurar. E, metidas vnas esposas en la barjoleta, tomó consigo quatro christianos e otro que ante avía enuiado a tierra de christianos, e vino a la çibdad de Fez, e tomó de la casa del rey vnos dos de a cauallo diziendo que le ayudassen a lleuar a rescatar a aquellos christianos; e assí vino fasta el puerto, entre muchos alarabes que le preguntauan dónde yua e le buscauan quanto lleuaua, los quales andan desunidos por el canpo, con porras o bastones en las manos, e biuen en cuevas como bestias, e andan juntos de treynta en treynta, e tienen el canpo por sí. E entrando este moro con sus christianos en vna nao de genoveses, vinieron a Cádiz, e de ally se vino con sus captiuos a presentar a sus altezas de los reyes. E Rodrigo Alonso Auilés vino aquí a cunplir su voto en el anno de mill e cccc e nouenta, e a dar graçias a nuestra Sennora Sancta María de Guadalupe, la qual reyna en el çielo e en la tierra para syenpre amén.

EL LIBRO DE DANIEL EN LA TRADICIÓN SIRÍACA
LECTURAS SOBRE UN APÓCRIFO DEL SIGLO VII

PABLO UBIERNA
(CONICET - Universidad de Buenos Aires)

La intención de este artículo es estudiar el concepto escatológico de “fin” de la historia en un apócrifo siríaco del siglo VII, el *Apocalipsis siríaco de Daniel* (o *Pseudo-Daniel)* y relacionarlo con la tradición canónica relativa al texto de Daniel en la Biblia siríaca así como presentar su especificidad (dada por el tono cerradamente escatológico que lo relaciona con los grandes autores del siglo IV, como Afrates) dentro del conjunto de una apocalíptica siríaca de la época, siglo VII, que remite a interpretaciones muchos más políticas y circunstanciadas a nivel histórico.

El estudio de los textos que han recibido la denominación de *apócrifos*, desde los tiempos de la obra de Fabricius (*Codex apocryphus Novi Testamenti*, 1703, y *Codex pseudepigraphus Veteris Testamenti*, 1713) establece un programa de estudios sobre el cristianismo primitivo en los cuales las tradiciones latina y griega se suman, natural y necesariamente, a las diversas tradiciones orientales. La obra de Fabricius descansa en toda aquella herencia previa de erudición de la que da cuenta, entre otras, la tradición enciclopédica de la *Bibliothèque Orientale* que Barthélemi d’Herbelot publicara en 1697 gracias al apoyo de Galland y que contenía importantes secciones dedicadas al cristianismo oriental o la obra exegética de los oratorianos Jean Morin o Richard Simon en el siglo XVII, ésta última, también ella, dedicada en parte a las tradiciones del cristianismo oriental. Esa herencia intelectual, recopilada por Fabricius, es la que encontraremos en la obra de Droysen sobre Alejandro (*Geschichte Alexanders des Grossen*, 1833) y el helenismo (*Geschichte der Hellenismus*, 2 vols, 1836 y 1843, aun con la inacabada aceptación por parte de Droysen de que esa herencia ‘oriental’ debía incluir al judaísmo[1]) y por supuesto la Escuela de Tübingen cimentando las investigaciones sobre la doble herencia cultural del cristianismo primitivo y sobre la que descansa gran parte de la historiografía, académica o no del siglo XIX, incluyendo esa gran obra, de amplias miras e injustamente

[1] Arnaldo MOMIGLIANO, “J. G. Droysen between Greeks and Jews”, *History and Theory*, 9/2 (1970), 139-153.

olvidada, que fue el *Dictionnaire des Apocryphes* que J.-P. Migne editara con la colaboración de P. G. Brunet en 2 vols en 1856 y 1858.

Dentro de la tradición siríaca, destacan la edición de los *Apócrifos siríacos* que Paul de Lagarde hiciera en 1861[2] o de los textos relativos a la cristianización de Edessa que William Cureton publicara en 1864[3]. Un año después, William Wright publicó su obra sobre los *Evangelios de la infancia* y el *Transitus Mariae* que fue, para la tradición siríaca, lo que la obra de Tischendorf para los apócrifos griegos[4]. El mismo Wright editó en 1871 sus *Hechos apócrifos de los Apóstoles*, completando la publicación de los apócrifos siríacos conocidos hasta entonces[5]. Lo más importante para nosotros hoy no es reseñar la historia de esta tradición erudita[6] sino señalar la importancia de una tradición literaria, como la llamada apócrifa, dentro del cristianismo siríaco para el cual muchos de los textos llamados apócrifos formaron parte de un canon bíblico que no fue nunca normativo, lo que hizo que mucho textos, y nos remitimos apenas al conjunto de los textos apocalípticos, sólo sobrevivieran en siríaco –como el II Baruch o el Apocalipsis del Pseudo-Daniel que hoy comentaremos–. De la misma manera, un texto como el Apocalipsis de Juan no fue recibido en el canon del Nuevo Testamento mientras que sí lo fueron el mencionado Apocalipsis de Baruch (o II Baruch) y el Apocalipsis de Esdras (o IV Esdras).

Esta particularidad nos obliga a comenzar el estudio por la recepción del libro canónico de Daniel en el ámbito de las comunidades de expresión siríaca.

En otra oportunidad nos hemos ocupado de la versión siríaca del libro de Daniel tal como aparece en la versión siríaca del AT -Peshitto[7]. Allí señalábamos la dependencia del texto siríaco de Daniel del texto masorético frente a posibles influencias de la LXX o de otras traducciones griegas (Teodoción, Aqui-

2 Paul de LAGARDE, *Libri Veteris Testamenti Apocryphi Syriaci*, Leipzig, Brockhaus, 1861 (Ecclesiasticus-Sapientia Salomonis-Tobit-Baruch-Iudith-Canticum trium puerorum-Bel et draco-Susanna-Esdras-Maccabaeorum primus-tertius).

3 William CURETON, *Ancient Syriac documents: relative to the earliest establishment of Christianity in Edessa and the neighbouring countries, from the year after our Lord's ascension to the beginning of the fourth century*, Londres, Williams & Norgate, 1864.

4 William WRIGHT, *Contributions to the Apocryphal Literature of the New Testament*, Londres, Williams & Norgate, 1865.

5 William WRIGHT, *Apocryphal Acts of the Apostles*, Londres, Williams & Wright, 1871.

6 Que, por otra parte, ya ha recibido un primer acercamiento por parte de Alain DESREUMAUX, "Des richesses peu connues: les apocryphes syriaques", en Muriel DEBIÉ *et alii* (eds.), *Les apocryphes syriaques*, París, Geuthner, 2005, pp. 13-30.

7 Pablo UBIERNA, "Afrates y la interpretación bíblica: historia y exégesis de los Padres Siríacos del siglo IV", *Estudios Patrísticos*, 1 (2004), 45-78 y Pablo UBIERNA, "L'apocalyptique byzantine au IXe siècle", en Michel KAPLAN (ed.), *Monastères, images, pouvoirs et société à Byzance*, París, Publications de la Sorbonne, 2006, pp. 207-221 (Byzantina Sorbonensia, 23). Este aspecto está extrañamente ausente en el reciente artículo de Ute POSSEKEL, "Expectations of the End in Early Syriac Christianity", en Robert S. DALY, sj, (ed.), *Apocalyptic Thought in Early Christianity*, Grand Rapids, Baker Academic, 2009, pp. 160-173 (Holy Cross Studies in Patristic Theology and History).

la). De hecho, la no existencia de un Tárgum para el libro de Daniel podía hacer suponer una tal relación. Siendo la principal diferencia entre ambas tradiciones (la hebrea tal cual nos ha llegado en el texto masorético y las diversas traducciones griegas) la relación frente a la noción de 'fin' de la historia, considerábamos entonces que esta dependencia del texto siríaco frente al hebreo/arameo era deliberada y buscaba mantener, entre poblaciones de habla semítica, una visión de la historia muy particular.

El libro de Daniel trata de problemas relativos a la periodización de la historia. En su segunda parte (capítulos 7-12), el texto remite a las visiones de los primeros seis capítulos para darnos una interpretación que radica en el corazón mismo, creemos, de la noción de apocalipsis. Es así que en el capítulo X, 14 se encuentra un anuncio del fin de la tribulación. Pero debemos preguntarnos sobre el momento de ese tal "fin". Es difícil creer que el texto le hable de un fin lejano a una población que está sometida a la persecución. Las visiones de los capítulos 1 a 6 e, incluso, aquéllas del capítulo 7 (y la organización de la historia que de ellas depende) no se comprenden si no es a la luz de las revelaciones de los capítulos 7-12.

Es importante adelantar que el libro de Daniel insiste especialmente sobre la noción de "fin" de la historia (*qets*), lo que, para ciertos autores debe ser comprendido como un lapso de tiempo limitado (*l^e^qets shanîm*), "después de algunos años", "algunos años más tarde"), y, por otros, en un sentido absoluto y determinante: "el fin de los tiempos". En esta perspectiva, que podemos llamar "escatológica", afirman estos últimos, el libro retoma también la expresión clásica "*b^e^'aharit hayyamîm*"[8], que debe ser entendida, por lo tanto, también de una manera escatológica, como "el fin de los días"[9].

Nos parece que el fin de las dichas tribulaciones, de eso trata el libro de Daniel, no debe situarse al fin de los tiempos sino en un futuro cercano. En toda la parte apocalíptica del libro de Daniel (capítulos 7-12) el "fin" no significa el fin de la historia sino el fin del tirano.

No podemos adentrarnos hoy en estos aspectos fundamentales de la expresión hebrea pero adelantemos que toda la interpretación se centra, creemos, en el análisis de la utilización de dos expresiones muy distintas: *qets* por un lado remite, sí, al final de una época mientras que los términos y expresiones derivadas de la raíz *ajar* tienen un sentido circunstancial, designando no ya el final

---

8 *Cfr. Num*. 24, 14; *Gn*. 49, 1; *Dt*. 31, 29 donde el uso hace referencia a un período corto de tiempo.

9 Sobre todo en *Is*. 2, 2; *Mi*. 4, 1; *Os*. 3, 5 donde la expresión parece hacer referencia a una transformación total de Israel en un futuro lejano o incluso *Ez*. 38, 16 donde la aparición de Gog es parte del inicio del drama relativo a la definitiva transformación de Israel. Pero incluso en ese caso, interpretarlo como "al fin de los días" no es claro porque el pasaje no se relaciona con el fin de la historia. Cfr. las opiniones de E. LIPINSKI, " *b^e^'aharit hayyamîm* dans les textes préexiliques", *Vetus Testamentum*, 20 (1970), 445-450 y Pierre GRELOT, "Histoire et eschatologie dans le livre de Daniel", en ASSOCIATION CATHOLIQUE FRANÇAISE POUR L'ÉTUDE DE LA BIBLE (ed.), *Apocalypses et Théologie de l'Espérance*, París, 1977, pp. 63-109 (Lectio Divina, 95).

(lejano) de una época o de la historia misma sino el fin cercano de algún acontecimiento.

La distinción entre *ʿet qets* y *bᵉʾaharit hayyamîm* desaparece cuando las dos expresiones fueron traducidas por *ésjatos* como en la expresión *epʾesjátôn tôn hêmerôn* y *syntéleia* (que traduce, esta última, generalmente *qets*) y entendidas en la exégesis patrística griega como la "consumación" de los tiempos, el "fin" de una época o período histórico. Esto puede estar en relación, sin duda, con el sentido que la expresión *bᵉʾaharit hayyamîm* había adquirido en el hebreo de la época de las traducciones al griego (LXX, Teodoción) cuando las comunidades judías, ya bien establecidas en el mundo helenístico no tenían la menor intención de esperar el fin cercano de esos días[10].

En todo caso, esta confusión es la que va a permitir, creemos, una exégesis "escatológica" del libro de Daniel y su utilización, en un imperio ya cristiano, a favor de una "escatología imperial"[11].

En aquella exposición intentamos señalar de qué manera, si bien el texto siríaco de Daniel mantiene las distinciones terminológicas que permitieron el desarrollo de una literatura apocalíptica, la escatología siríaca se construye por afuera de esas posibilidades. Hay un "olvido" de la apocalíptica. Y esto es muy interesante porque, a diferencia de la tradición patrística griega, este "olvido" no puede apoyarse en el texto recibido sino que se construye en oposición a él.

La traducción del texto siríaco del Antiguo Testamento fue realizada a partir de un texto hebreo-arameo muy cercano al texto masorético mientras que otras versiones se apoyaron en la traducción de Teodoción. Hay diversas hipótesis sobre el origen de la traducción siríaca; la tarea pudo haber sido hecha tanto por judíos como por cristianos[12]. Sin embargo un origen judío es hoy aceptado por la

---

[10] Cfr. Matthias DELCOR, *Le livre de Daniel*, París, Gabalda, 1971, pp. 212-213. La expresión es comparable a las expresiones: "en el futuro" del Talmud de Jerusalém (*Taanit* 1.1 [63d]).

[11] Debemos la expresión a la obra de Georg PODSKALSKY, *Byzantinische Reicheschatologie*, Munich, 1972. Para una introducción a la historia del texto del Apocalipsis en la Antigüedad Tardía nos permitirmos referir a Pablo UBIERNA, "Fin de los tiempos, milenio y exégesis del apocalipsis en el cristianismo tardo-antiguo y bizantino", *Byzantion Nea Hellas*, 19-20 (2000-2001), 189-211.

[12] Especialmente la obra póstuma de Michael P. WEITZMAN, *The Syriac Version of the Old Testament. An Introduction*, Cambridge, 1999 (donde el análisis se centra, sobre todo, en los libros de *Crónicas*). Cfr. Sebastian BROCK, "The Peshitta Old Testament.Between Judaism and Christianity", *Cristianesimo nella Storia*, 19 (1998), 483-502; Han J. W. DRIJVERS, "Early Syriac Christianity. Some recent publications", *Vigiliae Christianae*, 50 (1996), 159-177 considera que las opiniones de Weitzman en un artículo previo [Michael P. WEITZMAN, "From Judaism to Christianity: The Syriac version of the Hebrew Bible", en J. LIEU, J. NORTH, T. RAJAK (eds.), *The Jews among Pagans and Christians in the Roman Empire*, Londres, 1992, p. 147-173] estaban equivocadas. Según Drijvers, la idea de Weitzmann de un origen judío no rabínico era dudosa porque él consideraba que una comunidad judía de ese tipo en el norte de Mesopotamia nos era desconocida y que, por otra parte, no les era necesaria una traducción siríaca ya que, tal como lo atestiguan las inscripciones judías de Edessa, el hebreo y el griego eran comúnmente utilizados junto con el arameo, lengua del Tárgum (pp. 174-175). Drijvers opta, entonces, por un origen cristiano de la traducción de la Peshitto debida, según él, a polémicas con los marcionitas. Esto puede ser puesto en paralelo con la

mayoría de los investigadores. El texto siríaco es muy diferente de los Targums, es decir, de otras traducciones del texto bíblico en un dialecto arameo. Estos últimos presentan una estructura particular, relaciones con la exégesis rabínica y, finalmente, una diferencia fundamental: los Tárgums eran leídos junto con la Biblia hebraica mientras que el texto siríaco la reemplazó[13].

Para nosotros, es importante señalar que la versión siríaca del libro de Daniel mantiene un distinción clara, de un lado, entre la idea un fin cercano de la tribulación y de la opresión y, del otro, del "fin" de una época, de la historia. De esta manera, el pasaje fundamental, a nuestro juicio, de Dn. X, 14 es traducido como *bharto d-ywmto* donde *harto*, reproduce el hebreo *ahar*. Incluso la idea de

---

opinión de Drijvers sobre la Septuaginta ya que su utilización cesó entre los judíos (que prefirieron las otras traducciones griegas de Aquila, Symmachus y Teodoción) cuando esta versión griega fue adoptada por los cristianos. En relación con el texto de Daniel, la traducción siríaca fue hecha a partir de una versión hebrea y por traductores que conocían la tradición exegética judía. Este conocimiento podía, creemos, estar confinado a grupos judíos. En efecto, la traducción podría relacionarse con grupos de conversos. La discusión queda abierta. Weitzman, en su estudio de los libros de las *Crónicas* considera que un cristiano no podía tener una piedad tan grande hacia la condición de los judíos tal como la encontramos en la versión siríaca (de *Crónicas,* textos por él estudiados). Señala este autor que una de las características del judeo-cristianismo era su cercanía con la ley (lo que no es típico de la versión siríaca de *Crónicas*) y no con una identificación nacional con el pueblo judío (WEITZMAN, *op. cit*, p. 209 y ss). Para nosotros, el problema del judeo-cristianismo en relación con la traducción siríaca es mucho más complicado que la posible, o no, identificación étnico-nacional con el judaísmo. La utilización de adjetivos como "judío" o "cristiano" no es ni simple ni clara. Si un texto hace uso del AT o de relatos de la tradición haggádica por ejemplo, eso no significa, en esa época y en esa región que ea obra en cuestión fuera redactada por un judío sino que el autor conocía el AT y que tenía presente, de una manera directa o indirecta, a la tradición judía. Sobre la extensión, en Mesopotamia por lo menos, de las relaciones entre comunidades judías y cristianas para las que sus identidades no estaban del todo definidas, ver Adam H. BECKER y Annette Y. REED, *The Ways that Never Parted. Jews and Christians in Late Antiquity and the Early Middle Ages*, Minneapolis, Fortress Press, 2007. La interesante tesis de Weitzmann descansa en el análisis de la posible distancia que hubiera existido entre una exégesis judía no rabínica y una rabínica del texto de la Biblia. Por su parte, Yeshayahu Maori sostiene, un tanto aisladamente, que no es eso lo que se puede ver en el texto de la Peshitto –que se relacionaría, por el contrario, con las formas más tradicionales de la exégesis rabínica–. Cfr. Yeshayahu MAORI, *Targum ha-peshiṭeta la-Torah yeha-parshanut ha-Yehudit ha-ḳedumah* (*La versión de la Peshitto del Pentateuco y la temprana exégesis judía*), Jerusalén, Magnes Press, 1995.

[13] Si consideramos que la versión de la Peshitto es una traducción judía, es claro que los rabinos eran los últimos en necesitar una traducción. La exégesis rabínica se ataba al texto original. Por otra parte, el sentido específico de los Tárgums era de ayudar a la predicación en aquellos medios en los que ya no se utilizaba el hebreo en la liturgia. Los *Ketubim* de la Biblia hebraica no eran leídos en público, salvo *Esther*. Algunos autores, como Weitzman, consideran que el hecho de no haber Tárgum para ciertos libros (*Daniel*, *Esdras*, *Nehemias*) debe estar en relación con la ausencia de apoyo y de interés por las traducciones. Pero el hecho puede relacionarse con la abierta oposición de los rabinos a la literatura apocalíptica, dado que ese género comprende un "plus" de revelación que no era aceptable por aquellos que, al cerrar un "canon" habían clausurado el sentido de la Escritura (según la feliz opinión de Severino Croatto). Se ha dicho que muchos libros, incluso, no fueron traducidos porque comprendían pasajes en arameo (el libro de Daniel). Tampoco podemos aceptar esto ya que los pasajes en hebreo eran no sólo numerosos sino mayoritarios.

un fin cercano está reforzada por la utilización de *ywmto*, que no significa solamente "día" sino, sobre todo, "jornada de 24 horas, de una puesta del sol a la otra". En Dn. XI, 35, la noción de "fin" es traducida en siríaco como *ʿedon qetso*, donde *ʿedon* es la palabra siríaca para "tiempo", "época" en un sentido de "larga duración". *Qetsô*, por su parte, reproduce fielmente el hebreo *qets*. La distinción entre un "fin" próximo de la opresión (Dn X, 14) y un "fin" lejano de la historia (Dn XI, 35), que nosotros consideramos típico del libro de Daniel, se mantiene en la versión siríaca. Desde este punto de vista, el texto siríaco de Daniel está mucho más cercano al texto hebreo (por lo menos tal como nos ha llegado en el TM) que las versiones griegas, también judías, de LXX o Teodoción. En esas versiones griegas, lo hemos visto, *ésjatos* es utilizado para traducir toda una serie de palabras hebreas y arameas que remiten a la vez a dos raíces diferentes de *ahar* y *qets*.

Este aspecto de Dn X, 14 no se encuentra en el libro de Taylor, que hace, por otra parte, un estudio exhaustivo de las relaciones entre P y las versiones griegas. La importancia de un análisis sobre las diversas nociones de "fin" (P-Dn x, 14 y otras) es clara desde el momento en que, por un lado, una gran parte del pensamiento escatológico siríaco descansa en ellas y, por otro, también lo hace el gran desarrollo de la literatura apocalíptica siríaca a partir del siglo VII. Y en ese desarrollo jugó un papel fundamental la conformación del canon siríaco ya que muchos textos de la tradición apocalíptica, como el Apocalipsis de Juan en el Nuevo Testamento, no encontraron su lugar en la lista de libros aceptados. Y, entonces, fue el libro de Daniel el que ocupó un lugar preponderante.

Este problema del Canon (o de los cánones) es, como se sabe, muy complejo[14]. Para el Antiguo Testamento, en líneas generales, la situación en relación con lo apócrifo es clara. Podemos considerar como tales los textos judíos que no son ni protocanónicos (la Biblia hebrea) ni deuterocanónicos, los que, además, se encuentran en las versiones griegas[15]. No es tan clara la historia de la conformación del canon de escrituras siríaco para el Antiguo Testamento. La lista de Teodoro de Mopsuestia no es la misma que la de Jacobo de Edessa, ni la versión de la Peshitto incluyo los mismos libros que la Syro-Hexapla[16].

---

[14] A. LE BOULLUEC, "Le problème de l'extension du Canon des Écritures aux premiers siècles", *Recherches de Sciences religieuses*, 92 (2004), 45-87.

[15] La tradición protestante ha considerado que la Iglesia católica había canonizado los deuterocanónicos del Antiguo Testamento porque apoyaban la doctrina de las buenas obras. Por eso, la misma tradición ha llamado "apócrifos" aquellas obras que la tradición católica llamaba "deuterocanónicas". Los libros que, no siendo ni proto ni deuterocanónicos, son llamados "apócrifos" por los católicos, los protestantes los designan "pseudoepigráficos". Hoy el problema no se plantea ya en estos términos como lo muestra la obra de A.-M. DENIS, *Introduction à la littérature religieuse judéo-hellénistique*, Turnhout. Brepols, 2000, 2 vols.

[16] La traducción siríaca que Pablo de Tella hizo en 616-617 de la versión de los LXX establecida por Orígenes. Dado su carácter literal, esta versión es fundamental para el conocimiento de un texto griego que ha sido mal trasmitido. De hecho, el texto de Daniel tuvo una revisión a fines del siglo VII por Jacobo de Edessa, quien consideraba que el relato siríaco de la Peshitto debía mejorarse usando

Para el Nuevo Testamento, la versión de la Peshitto no contenía más que veintidós libros en los que ciertas perícopas del texto griego eran muy diferentes o, directamente, faltaban. Revisiones posteriores llevaron la cantidad de libros a veintisiete (como en el canon que Atanasio presenta en su carta 39 de 367) en la versión llamada Filoxeniana del siglo VI o en la versión Harkleana del VII. Todos los otros textos atribuidos a un personaje del Nuevo Testamento pueden ser considerados como apócrifos.

En el caso de la Iglesia de Oriente, en el imperio sasánida, la formación del Canon estuvo ligada a la versión de la Peshitto en uso al momento de la separación del resto de la Iglesias y su, relativo, aislamiento posterior. En general, faltos de listas de libros aceptados, los manuscritos bíblicos y los testimonios de los Padres siríacos son nuestras fuentes de información sobre el estatus dado a ciertos libros[17]. La falta de una normativa unificada ha hecho posible que, en la tradición siríaca, sobrevivieran textos (como el Apocalipsis de Baruch y Apocalipsis del Pseudo-Daniel que comentaremos) que no nos han llegado en griego. Esa misma falta de normativa es también parte de una paradoja: si el Apocalipsis de Juan (en el Nuevo Testamento) no fue comúnmente aceptado, las listas canónicas suelen incluir a 2 Baruch y 4 Esdras, lo que es una de las grandes particularidades de la tradición apocalíptica en las comunidades de expresión siríaca[18].

En efecto, en la versión siríaca del IVe Esdras, *shûlomô'* es utilizado para designar el fin escatológico de la historia (comprendido el Juicio), utilización que difiere mucho de aquélla del texto de Daniel en la Peshitto. Ciertos autores han intentado describir el pensamiento escatológico judío a partir de dos categorías diferentes: "escatología" y "apocalíptica", que se expresan por medio de dos términos distintos que señalan muchas veces una tensión entre ellos[19].

---

el texto griego. Fue Jacobo quien estableció, en el seno de la tradición siro-occidental, la división en parágrafos. Cfr. J. S. ASSEMANUS, *Bibliotheca Orientalis Clementino-Vaticana*, Roma, 1719, I, 468b-494ª; Anton BAUMSTARK, *Geschichte der syrischen Literatur*, Bonn, 1922, pp. 248-256; Ignacio ORTIZ DE URBINA, *Patrologia Syriaca*, Roma, 1965^{2}, pp. 177-183; J. G. BLUM, "Jakob von Edessa", *Lexikon für Theologie und Kirche*, Friburgo-Basilea-Roma-Viena, Herder, 1996^{3}, t. V, pp. 725-727 y Jean-Marie FIEY, "Jacques, dit l'interprète", *Dictionnaire d'histoire et de géographie ecclésiastiques*, París, Letouzey et Ané, 1996, t. XXVI, pp. 663-664. El comentario a Daniel y a Susana se encuentra inédito en un manuscrito de la Biblioteca Nacional en París, Syr. 27, fols. 91-149. Cfr. H. ZOTENBERG, *Manuscrits Orientaux. Catalogues des Manuscrits Syriaques et Sabéens (Mandaïtes) de la Bibliothèque Nationale*, París, 1874, pp. 10-12.

17 DEBIÉ *et alii*, *op. cit.* y Gilles DORIVAL, "L'apport des Pères de l'Église à la question de la clôture du canon de l'Ancien Testament", en J.-M. AUWERS y H. J. DE JONGE (eds.), *The Biblical canons*, Lovaina, Peeters, 2003, pp. 81-110.

18 De hecho, las cuatro epístolas católicas menores y el Apocalipsis no figuraban en el canon siríaco occidental antiguo y jamás entraron en el oriental (en las versiones impresas, el Apocalipsis sólo fue incluido en la edición de 1627).

19 Para las tradiciones escatológicas judías en el libro de Esdras, cfr. Richard KABISCH, *Das vierte Buch Esra auf seine Quellen untersucht*, Göttingen, Vandenhoek & Ruprecht, 1889 y Michael STONE, *A commentary on the book of Fourth Ezra*, Minneapolis, Fortress Press, 1990 que no distingue los aspectos "apocalípticos" de los "escatológicos".

El texto siríaco de Baruch (o II Baruch)[20] presenta problemas aún más interesantes en relación con la noción de "fin". Dicho texto fue escrito en Palestina después de la caída del Segundo Templo (entre 70 A.D y 135 A.D) y, según ciertos especialistas, su autor fue judío[21]. Mas allá de algunos paralelos evidentes entre el texto de Baruch y el NT o los escritos cristianos primitivos, la idea de un origen judío no fue cuestionada[22]. La obra presenta una estructura bastante simple que comienza por una serie de visiones describiendo la destrucción de Jerusalén[23] seguidas de tres visiones de la redención escatológica: la primera describe el fin de los tiempos, las calamidades que lo preceden, la comida escatológica y las dos etapas de la llegada del Mesías (capítulos 24-30). La segunda comprende la visión del bosque, del cedro, del vino y de las fuentes de agua y relata la victoria del Mesías (cap. 36-40). La tercera, finalmente, describe el fin del drama escatológico con el establecimiento del Paraíso en la tierra (capítulos 53, 56-74).

Con una utilización terminológica relativa a la noción de "fin" semejante a aquélla del IV Esdras, el texto de II Baruch está centrado en la esperanza teológica (sea un texto judío o cristiano) y mesiánica en la perennidad de este mundo y en la verdad de las promesas de Dios. El II Baruch designa (cap. XXIX o bien, cap. XXVII, 8), de acuerdo con el uso que habíamos señalado en IV Esdras, el "fin de los tiempos", que es un fin escatológico, con locuciones relacionadas con *shûlomô*.

---

[20] Los otros libros atribuídos a Baruch son el libro apócrifo de (Ier Baruch), el *Apocalipsis griego de Baruch* (III Baruch) y los *Paralipomena Jeremiae Prophetae*, texto que, según los fragmentos que han sobrevivido en etíopico, fue también atribuído a Baruch (IV Baruch). Cfr. Pierre BOGAERT, *Apocalypse de Baruch*, París, Cerf, 1969, vol. I, pp. 451-457. Ver también, John F. HOBBINS, "The summing up of History in 2 Baruch", *The Jewish Quarterly Review*, New Series, 89/1-2 (1998), 45-79.

[21] BOGAERT, *Apocalypse*, I, p. 334.

[22] Pierre BOGAERT, "Les apocalypses contemporaines de Baruch, d'Esdras et de Jean", en Jan LAMBRECHT (ed.), *L'apocalypse johannique et l'apocalyptique dans le Nouveau Testament*, Lovaina, Leuven University Press, 1980, pp. 47-68, en donde considera que el Apocalipsis de Juan fue redactado a partir del texto de II Baruch. Pero aunque el autor del II Baruch haga un uso extensivo de la tradición judía (lo que era habitual en muchos autores cristianos primitivos) no queremos entrar en la polémica a propósito del judeo-cristianismo. Como dijera Marinus de Jonge en relación con el texto del *Testamento de los Doce Patriarcas*: "One should be cautious in using the labels 'Jewish' and 'Christian'. If, for instance, the testaments use biographical material taken from the Old Testament or from Jewish Haggadic tradition, this does not prove that the testaments are Jewish, but only that the author knew the Old Testament and had access to Jewish traditions, either directly or indirectly" –Marinus de JONGE, *Jewish Eschatology, Early Christian Christology, and the Testament of the Twelve Patriarchs*, Leiden, Brill, 1991, pp. 263-64–. Recientemente, la obra de Rivka NIR, *The Destruction of Jerusalem and the idea of Redemption in the Syriac apocalypse of Baruch*, Atlanta, Society of Biblical Literature, 2003 ha sido la primera después de mucho tiempo en postular un origen cristiano para el II Baruch y fue por ello muy criticada Cfr. la reseña de Matthias Henze en *Journal for the Study of the Pseudepigrapha*, 15.2 (2006), 145-148.

[23] El texto, aunque escrito después de la caída del Jerusalén en el 70 A. D., se ubica en tiempos de la primera destrucción del Templo. Baruch, hijo de Neriah, ya fue mencionado en *Jer*. 32.

El II Baruch, tanto como el IV Esdras no temen a la escatología, siempre ligada a la llegada del Mesías. La destrucción de Jerusalén es la condición necesaria del drama escatológico y el comienzo de una era de redención. Ni el II Baruch ni el IV Esdras esperan ningún cambio en las situaciones históricas contemporáneas sino que, incluso, la Parusía depende de ellas.

La llegada del Mesías tendrá lugar en dos etapas. En la primera, el "Elegido" será revelado y el Jardín del Edén –donde se desarrollará la Santa Cena– será reestablecido (29: 3-8). La segunda etapa tendrá lugar después de la llegada del Mesías en gloria y majestad. En ese momento, los santos retronarán de la muerte, los depósitos en los que se encontraban "estibadas" las almas de los justos serán abiertos y tendrá lugar el Juicio Final (30: 1-5)[24].

Según la visión del futuro que encontramos en el Apocalipsis siríaco de Baruch (II Baruch) el "fin" significa el fin de este mundo y ya ha comenzado (cf. 19:5).

El fin del mundo significa, entonces, el fin de este mundo tal como lo conocemos y la llegada de un mundo nuevo, en el contexto de la Parusía. La llegada del "fin" no será evidente ni tampoco comprendida como el "fin de los tiempos" por los habitantes de la tierra de Israel. Ni el "fin" anunciado ni el despertar de un mundo nuevo sucederán en un momento puntual sino en un período largo que debe ser completado por la llegada del Mesías y la nueva creación. Las descripciones de calamidades y la destrucción de Jerusalén que deben preceder al "fin" ponen el Apocalipsis siríaco de Baruch en relación con la escatología cristiana, tal como ella es presentada en el NT (Marcos 13, Mateo 24, Lucas 21) donde cada catástrofe es un signo que anuncia la llegada del fin y la segunda venida del Mesías[25].

El Apocalipsis de Baruch constituye, entonces, un texto de espera mesiánica. Pero como el IV Esdras, la espera del Mesías es una espera escatológica[26] que no hace uso de la terminología bíblica (presente también en las traducciones siríacas de la Biblia) para describir el final de unas situaciones históricas determinadas, típico de la tradición apocalíptica[27].

---

24 La misma descripción de la llegada del Mesías en dos etapas se encuentra en el IV Esdras 7: 26-36. El reino mesiánico tendrá una duración de 400 años.

25 Rivka Nir considera que éste constituye uno de los aspectos más importantes para relacionar el II Baruch con la tradición cristiana –NIR, *op. cit.*, p. 130–.

26 Muchos autores han señalado el "carácter" cristiano de la descripción de la llegada del Mesías en el II Baruch 3', 1, pero consideraban que el texto era una interpolación cristiana posterior. Cfr. Paul VOLZ, *Die Eschatologie der jüdischen Gemeinde im neutestamentlichen Zeitalter*, Tübingen, 1934, p. 44 o Jean-Marie LAGRANGE, "Notes sur le messianisme au temps de Jésus", *Revue Biblique*, 14 (1905), p. 503, nota 5.

27 Esta distinción falta del estudio que Rivka Nir hace de la noción de "fin de los tiempos" en el II Baruch. Cfr. NIR, *op. cit*, pp. 121-132. Esta autora hace alusión a la distancia que existe entre el uso de *qets* y el de *b*$^{e'}$*aharit hayyamîm* en la tradición daniélica y el uso que el II Baruch hace de *shûlomô*. Es allí, justamente, donde reside todo el problema de esta tradición apocalíptica redactada en hebreo o siríaco. Se trata de nociones diferentes para expresar ideas distintas.

El pensamiento cristiano, en lo que concierne a una interpretación de los tiempos presentes y futuros, se concentra poco a poco en los aspectos más escatológicos de un poder político comprendido de una manera providencialista, incluso antes de la conversión del imperio al cristianismo. Entre los cristianos de lengua siríaca, esta noción se encuentra desde los primeros momentos de la conversión de los reyes de Edessa, en cuya corte se favorece el desarrollo de la literatura siríaca y los intercambios culturales[28]. Esta existencia providencial del Reino terrestre será aún mucho más importante para los cristianos siríacos que vivieron en los imperios romanos y persa en el siglo IV, momento del gran desarrollo de la teología siríaca. Tomaremos el ejemplo de Afrates por ser lo suficientemente ilustrativo en relación con ese pensamiento. Las obras de otros grandes teólogos de lengua siríaca y que se ocuparon de la escatología, previos a la redacción del Pseudo-Daniel, como Efrén y Narsai, deberán ser soslayados por el momento.

La obra de Afrates es uno de los más interesantes exponentes del primer pensamiento siríaco que parece haber tenido mucho que opinar sobre el más allá[29]. En la *Demostración* V, *De Bellis*, Afrates comenta, utilizando y actualizando el libro de Daniel, la situación histórica: el imperio romano se había convertido al cristianismo y la persecución contra los fieles había cesado en Occidente. En el imperio persa, desde donde escribía Afrates, los cristianos eran todavía perseguidos bajo Sapor II, acusados de ayudar al enemigo romano[30]. Las bestias de Daniel eran Babilonia, Media-Persia (que Afrates unifica) y Grecia[31].

En el inicio del parágrafo siguiente a dicha descripción, y trantando siempre de la tercera bestia y el reinado de Alejandro, Afrates inserta un pequeño comentario en el que la cuarta bestia es, en principio, identificada con el "Reino de los hijos de Esaú", designación de los romanos que se encuentra ya en la literatura rabínica[32]. A continuación, vuelve sobre el reinado de Alejandro y declara que la tercera y la cuarta bestia se identifican con él. En el capítulo 20, continúa con una larga descripción de la época de Antíoco IV. Este rey figura en esa

---

[28] De lo cual dan testimonio la *Doctrina de Addai*, los *Hechos de Tomás* y el *Libro de las leyes del País*. Cfr. Robert MURRAY, *Symbols of Church and Kingdom*, Cambrige y Londres, Cambridge University Press, 1975, pp. 1-38 y Hans J. W. DRIJVERS, "Apocryphal Literature in the Cultural Milieu of Osrrhoëne", *Apocrypha. Le champ des apocryphes*, I (1990), 234-246.

[29] MURRAY, *op. cit.*, p. 239.

[30] Cfr. Sebastian S. BROCK, "Christians in the Sasanian Empire: a Case of Divided Loyalties", en *IDEM*, *Syriac Perspectives on Late Antiquity*, Londres, Variorum, 1984, cap. VI.

[31] AFRATES, *Demostración* V, 18 –Ioannes PARISOT (ed.), *Patrologia Syriaca* I, París, Firmin-Didot, 1894, p. 217–. El reino de los griegos que comenzó con Alejandro era la tercera bestia.

[32] *Demostración* V, 19 –ed. PARISOT, p. 220–: "Sobre la cuarta bestia, él dice: *Ella es muy fuerte, poderosa y vigorosa, ella tritura y pisa a sus pies lo que resta*: es el reino de los hijos de Esaú. Pues después de que Alejandro el Macedonio se transformó en rey, existió el reino de los griegos, Alejandro era parte de los griegos. La tercera bestia era él porque la tercera y la cuarta bestia son una sola".

Demostración al final de 62 semanas y lo identifica con el "pequeño cuerno" de Dn. 7, 8. En principio, Afrates considera que los "santos de los alto" son perseguidos por Antíoco cuando ataca Jerusalén y toda la ley judía[33].

A continuación, en el capítulo 21, cita Dn 8, 27 donde los "santos de lo Alto recibirán el Reino" pero rechaza la identificación de éstos (perseguidos por Antíoco) con el pueblo judío[34].

Es hacia el final del capítulo 22 que Afrates comenta que el Mesías (la Viña), durante su llegada, entregará su Reino a los romanos, que son los hijos de Esaú[35]. Entiende a continuación a los Santos del Reino como los cristianos de la época[36] porque serán ellos los herederos del "Reino que está bajo el cielo"[37]. El texto de Daniel, dice Afrates, no puede hablar de judíos porque ellos viven como esclavos entre las naciones. Como bien señala Marie-Joseph Pierre en un comentario reciente a la obra de Afrates, "(...) el imperio romano devenido cristiano no es más que el depositario y el guardián temporal de una carga real que debe cumplir de la mejor manera y, llegado el momento, restituir"[38]. El reino de los "hijos de Esaú" no será vencido[39]. Esta ambivalencia de Afrates en relación con el carácter del cuarto reino (unificado el tercero en la figura de Alejandro o bien separado de él y atribuido a los romanos) ha sido siempre uno de los problemas centrales en la exégesis de su obra. Maurice Casey propuso, en diferentes oportunidades[40], relacionar las incongruencias de su exégesis con la superposición de dos tradiciones. Por un lado, encontramos en la interpretación de Afrates lo que Casey llama la "vieja tradición siríaca" en la cual el cuarto Reino era el reino de los Griegos. Por otro lado, Afrates habría sido influenciado por la tradición occidental, es decir griega, de la exégesis de Daniel en la que el cuarto Reino era

---

33 *Demostración* V, 20 –ed. PARISOT, pp. 220-224–.

34 *Demostración* V, 21 –ed. PARISOT, pp. 224-225–.

35 *Demostración* V, 22 –ed. PARISOT, pp. 229-232–.

36 *Demostración* V, 23 –ed. PARISOT, p. 232–.

37 *Dn*, 7, 27.

38 Cfr. Marie-Joseph PIERRE, *Aphraate le Sage persan. Les Exposés*, París, Cerf, 1988, p. 354, n. 38.

39 Incluso si él lo había sido con anterioridad. Cfr. *Demostración* V, 24 –ed. PARISOT, pp. 233-236– . Cfr. Timothy D. BARNES, "Constantine and the Christians of Persia", *Journal of Roman Studies*, 75 (1985), 126-36.

40 Maurice CASEY, *The Son of Man. The Interpretation and Influence of Daniel 7*, Londres, SPCK, 1979 y "The Fourth Kingdom in Cosmas Indicopleustes and the Syrian Tradition", *RSLT*, 25 (1989), 385-403. Casey se interesó en la exégesis de Daniel tal como se la encuentra en la obra de Porfirio, donde la sucesión de los imperios se termina con el de los griegos. En esta tradición, los "santos" fueron siempre comprendidos como los Macabeos perseguidos. Casey considera que esta tradición exegética se encuentra en el origen de aquélla de los padres siríacos y que la misma les llega por medio de las comunidades judeo-cristianas. Cfr. Maurice CASEY, "Porphyry and the Origin of the Son of Man of Daniel", *JTS*, 27 (1976), 15-33 y, del mismo autor, *The Son of Man*, p. 59. Las opiniones de Maurice Casey fueron aceptadas por Reinhard BODENMANN, *Naissance d'une exégèse. Daniel dans l'Église ancienne des trois premiers siècles*, Tübingen, J. C. B. Mohr, 1986, pp. 260-262.

identificado con Roma[41]. Esta teoría recibió numerosas críticas y no es necesario retomar los argumentos que, por otra parte, no son suficientes[42]. Consideramos que no hubo nunca tal superposición de tradiciones en la obra de Afrates. Su intención no era, en lo fundamental, interpretar la sucesión de los imperios sino establecer la *perennidad* del cuarto. Su interpretación de dicha sucesión de los imperios está cercana a la tradición judía (como muchos otros aspectos de su obra, por otra parte) y es relación con esto que Afrates "cierra" su exégesis y atribuye el cuarto reino a Alejandro y a sus sucesores –entre los cuales encuentra a Antíoco IV–. Afrates continúa su relato con una larga descripción del reinado de este monarca. Pero, como para sus contemporáneos, le era evidente que el reino de los Griegos ya era parte del pasado. Así, Afrates impide toda interpretación escatológica e inserta el comentario sobre el reino de los "hijos de Esaú". De esta manera, fuerza su interpretación y la continúa con la identificación del tercer y el cuarto reinos en la única figura de Alejandro. "No hay que adelantar interpretaciones" pareciera decir el texto de Afrates ya que es cierto que todavía hay que esperar la llegada de otro reino, el de los romanos. Pero éste tampoco será el reino escatológico sino una preparación. Esta parte no es una interpolación y entonces debemos aceptarla como parte integral de su pensamiento. Y el sentido nos parece suficientemente claro. En la *Demostración* V, 19 Afrates anuncia que, en la profecía sobre el cuarto reino, se alude efectivamente al reino de los "hijos de Esaú". A continuación afirma –sin que eso le cause problemas– que, después de la nominación de Alejandro como emperador, llegó el "reino de los griegos" porque Alejandro pertenecía a ese pueblo. Hasta ese momento, lo único que Afrates nos ha dicho (V, 19) fue que la cuarta bestia de Daniel corresponde al reino de los hijos de Esaú y que las visiones de la tercera y cuarta bestia se reúnen en la persona de Alejandro. A continuación, Afrates menciona la sucesión de los imperios dentro de la misma tradición[43]. Una vez establecida la *durabilidad* –su única intención– el texto continúa (V, 20) con la descripción del reinado de Antíoco. Solamente hacia el fin de la *Demostración* V, 22 y en V, 23 hace una nueva identificación de los "hijos de Esaú" con los romanos, como hemos visto. En, V, 19 el texto anuncia:

– la identificación de la cuarta bestia con el reino de los "hijos de Esaú",

---

[41] CASEY, "The Fourt Kingdom", p. 392. La identificación de la cuarta bestia con el imperio romano se encuentra en la literatura apocalíptica del siglo primero, IV *Esdras*, 12, 11 y ss. en II *Baruch*, 39, 3-7 y en las tradiciones rabínicas. Adolf von SCHLATTER, *Die Theologie des Judentums nach dem Bericht des Josephus*, Gütersloh, Bertelsmann, 1932, p. 200 y ss.

[42] Basados, por un lado, en la pobreza de las pruebas para aceptar esa identificación con la obra de Porfirio y, por otro, sobre el hecho de que Afrates no es el mejor testigo porque *superpone* las dos interpretaciones. Sobre este último aspecto, cfr. John J. COLLINS, *A Commentary on the Book of Daniel*, Minneapolis, Fortress Press, 1993, p. 115. Para una crítica a las teorías de Casey, cfr. Arthur J. FERCH, *The Son of Man in Daniel Seven*, Berris Springs (MI), Andrews University Press, 1979, pp. 193-204.

[43] *Demostración* V, 19.

– la asimilación de la tercera y de la cuarta bestia en la persona de Alejandro,
– la reunión de los descendientes de Alejandro con los de los romanos.

La sucesión de reinados llega hasta “Severo”[44]. En V, 23, los “hijos de Esaú” reciben el reino de manos del Mesías. Aunque eran todavía paganos durante la primera venida de Éste, el texto sobreentiende la conversión del imperio al cristianismo. Entre V, 19 y V, 23 no hay confusión (según la opinión de Collins) o yuxtaposición (según Casey) de diversas tradiciones exegéticas sino una distinción entre dos etapas del reino de los “hijos de Esaú”. En V, 19, el autor “adelanta” la identificación de su reino con la última de las monarquías profetizadas con anterioridad para evitar que sea comprendido como si ya se tratara del reino escatológico[45].

La obra de Afrates está en relación con la tradición judía[46] y no tiene demasiada influencia del pensamiento “occidental”, es decir, griego. Nuestro autor vivía, incluso, en el imperio persa lo que hace que su lectura providencialista del imperio romano sea algo más o menos sorprendente (o peligroso para él). Incluso si Afrates escribe durante la renovación de la guerra entre Roma y la Persia sasánida y a comienzos de la gran persecución y del ascenso de la fe zoroastriana casi a nivel de religión de estado, no hace una apologética contra ella ni contra sus escrituras[47]. Para nosotros, la valorización que él hace del imperio romano debe ser comprendida dentro del marco, más amplio, de una polémica contra el judaísmo[48]. Si Afrates subraya la importancia histórica del imperio de los roma-

---

[44] Sobre la sucesión de los reinados y sus fechas, cfr. PARISOT, *Demonstrationes*, praefatio, pp. LXIV-LXV. Hay que recordar que las *Demostraciones* 1 a 10 fueron escritas entre 336-337. Cfr. PIERRE, *op. cit.*, vol. 1, p. 42. Esta distinción falta en el reciente artículo de Craig MORRISON, “The Reception of the Book of Daniel in Aphrahat’s Fifth Demonstration «On Wars»”, *Hugoye: Journal of Syriac Studies*, 7/1 (2004), edición electrónica en http://syrcom.cua.edu/hugoye/Vol7No1/HV7N1Morrison.html.

[45] Recordemos aquí que Afrates hace un comentario a partir de la cita bíblica. No se trata, entonces, de un error debido a una referencia *memoriter*. Robert J. OWENS, *The Genesis-Exodus Citations of Aphrahat the Persian Sage*, Leiden, Brill, 1983.

[46] Como heredero y discípulo de las “Sagradas Escrituras” y no de escuelas filosóficas, Afrates, se encuentra dentro de la misma corriente de interpretación “simple” (*peshat*) que derivó en la traducción del AT al siríaco. Jacob NEUSNER, *Aphrahat and Judaism. The Christian Jewish Argument in Fourth-Century Iran*, Leiden, Brill, 1971 niega esta relación entre Afrates y los rabinos, relación que fue por su lado señalada por PIERRE, *op. cit.*, pp. 137-8 para el caso de los rabinos babilonios y por J. OUELLETE, “Sens et portée de l’argument scripturaire chez Aphraate”, en Robert H. FISCHER (ed.), *A Tribute to Arthur Vööbus: Studies in Early Christian Literature and its Environment*, Chicago, The Lutheran School of Theology, 1977 para una relación con los judíos del norte de Mesopotamia pero sin vinculación alguna con las escuelas judías de Babilonia. Más recientemente, este aspecto fue señalado también por Matthias HENZE, “Nebuchadnezzar’s Madness (Daniel 4) in Syriac Literature”, en John J. COLLINS y Peter FLINT (eds.), *The Book of Daniel. Composition and Reception*, Leiden, Brill, 2001, p. 556.

[47] Por temor a las represalias, según la opinión de PIERRE, *op. cit.*, pp. 76-80.

[48] Además, lo hemos visto, la identificación del cuarto reino con el de los romanos, “Hijos de Esaú”,

nos (más allá de las fronteras sasánidas) como el último de los profetizados por Daniel, es, creemos, por dos razones: para dar, por un lado, esperanza a los cristianos que vivían en el imperio persa en tiempo de turbulencias con el poder sasánida y el ascenso del zoroastrismo y, por otro, para asegurar a esas mismas poblaciones que la crisis escatológica estaba todavía lejana. Que no se trataba, aún, de los tiempos parusíacos.

En la *Demostración* V, sobre la guerra, Afrates nos da su interpretación del capítulo 7 de Daniel y sobre el papel jugado por el imperio romano en la historia humana. De hecho, la existencia de ese imperio está asegurada hasta la segunda venida del Mesías. En ese sentido, la lectura que hace de la *Praeparatio Evangelica* no es diferente de la realizada por los Padres griegos. Es el poder de ese imperio[49] lo que impide que los diferentes "signos" (hechos históricos, fenómenos naturales) puedan ser comprendidos en un sentido escatológico.

En la interpretación de visiones relativas a la sucesión de los imperios en el libro de Daniel (*Demostración* V, 18-23), la intención de Afrates era la de establecer una cierta *durabilidad* a la historia y de impedir las lecturas escatológicas durante los tiempos propicios a tal ejercicio (guerra entre Persia y Roma y consecuente persecución de cristianos en el imperio sasánida).

Pero, en la *Demostración* XXII, "Sobre la muerte y los últimos tiempos"[50], la noción de "fin" es expresada por la palabra *shûlôm* que aparece en el sentido técnico, completamente escatológico (*De novissimis*) que habíamos señalado para el IV Esdras[51]. Cuando el contexto es el de una especulación escatológica, el "fin" (en este caso, el fin de la historia) se expresa en términos que no son utilizados en el contexto "apocalíptico" de Daniel[52], hecho que es reforzado por

---

formaba parte de una exégesis corriente en el mundo judío. Al dar una nueva identificación a ese cuarto reino, Afrates se enfrenta una vez más a los judíos. En esta oportunidad, sobre el plano de las definiciones escatológicas.

49 Un imperio del futuro, si se lo observa desde el punto de vista de los cristianos que vivían dentro del imperio sasánida.

50 Un relato teológico sin mayores relaciones con la historia contemporánea. El mismo es el último de una serie alfabética basada en el desarrollo de la Fe. Cfr. PIERRE, *op. cit.*, p. 840.

51 *PS*, I, 993. El término era utilizado, también, para señalar en el colofón de los ms. el "fin" de un texto. Afrates actualiza, sin embargo, la visión de Daniel sobre los cuatro imperios y ubica a los romanos "hijos de Esaú" en el cuarto lugar, lo que es habitual en la exégesis judía, como hemos visto. El sentido de *ʿedon* como largo período de tiempo fue retomado en el momento de hacer el comentario de Dn. 7, 25. Cfr. PS I, 225. Un sentido muy distinto de "fin", como conclusión de un relato o revelación es *sokô;* cfr. cap. 25 ed. *PS,* I, 236. El sentido de durabilidad de la historia contemporánea se ve reforzado en 212-3 donde nuestro autor hace el siguiente comentario, a partir de Dn. 2.44, en relación con el reino futuro y escatológico del Cristo que será el *fin* del cuarto reino. Lo que vuelve su comentario muy interesante es que él utiliza *m'br'* para definir el "fin" de la cuarta bestia que tiene a la vez el sentido de "paso" y de "fin". Como el sentido derivado de la raíz *'br*, "pasar", "escapar de", "traspasar", "vencer sobre", refuerza el carácter futuro de ese fin. La raíz original señala sobre todo la noción de "estar en ruta hacia". Incluso la raíz *'br* no se encuentra en Dn. 2, 44.

52 Para Afrates, el reino de este mundo no está en oposición al de Cristo. El poder terrestre es querido por Dios para la felicidad de sus hijos. Cristo no estableció, según Afrates, un reino opuesto

el sentido profundo de la exégesis hecha por el mismo Afrates[53]. Este considera que la existencia del imperio romano es providencial. Ahora bien, nuestro autor no habla del "fin" en un sentido apocalíptico en relación con el imperio persa. El imperio romano se lleva, a la vez, sus esperanzas y agota su exégesis. Esta opinión favorable al imperio romano estaba, en efecto, muy extendida entre los autores siríacos del siglo IV y V (como Efrén y Narsai).

Cuando la situación histórica del siglo VII –ocupación persa primero y guerra árabe después– requiera la generación de textos de esperanza política (apocalípticos pero también cronísticos, como la crónica de Juan de Fenek[54] o el Apocalipsis del Pseudo-Metodio), esta tradición canónica tendrá su peso a la hora de otorgar imágenes y tradiciones literarias.

Uno de los textos generados entonces fue, justamente, el *Apocalipsis siríaco de Daniel*. Esta obra no había recibido estudios profundos hasta hace poco tiempo. Se ha conservado en un solo manuscrito (Harvard MsSyr 42, 117r-122v), que contiene también obras de Juan de Fenek, Juan de Dalyatha, homilías de Evagrio, de Gregorio el monje, Basilio, Filomeno y Juan Crisóstomo[55]. El texto recibió una primera, y sin duda sorprendente, edición y traducción al esperanto por M. Slabczyk para ser nuevamente editado y traducido al inglés por M. Henze[56]. El mismo presenta algunos paralelos con otro apocalipsis siríaco en la tradición de Daniel que lleva el título de "Apocalipsis del joven Daniel", título dado por su editor Hans Schmoldt aunque la parte escatológica del Apocalipsis de Daniel se

al terrestre porque de él hizo un sujeto de la historia. Lo que le interesa a Afrates es la victoria de los romanos sobre los persas para obtener la libertad de la Iglesia en los territorios sasánidas.

53 Para Afrates, cuando se trata de la palabra de Dios, nadie puede llegar a una conclusión final, ni siquiera al término de una demostración o de un discurso sobre un tema dado. La exégesis constituye un camino que es recorrido sin llegar a un "final", que Afrates precisa por el uso de la raíz *sk* en el sentido de "absoluto".

54 La obra de Juan de Fenek (una historia universal en gran parte inédita y que lleva el título de *Ktâbâ d-reš mellê*) fue parcialmente publicada por Alphonse MINGANA en *Sources Syriaques*, Leipzig, 1908, vol. I (con traducción francesa del libro XV, pp. 172-197). El relato de las epidemias y hambrunas de A.H. 67 (A.D. 686/687, apenas unos años antes de la profecía del Pseudo-Metodio) se encuentra en p. 160, 3.6 y p. 165, 9. Cfr. G. J. REININK, "Pseudo-Methodius und die Legende", p. 85. Existe una traducción francesa de los libros XIII y XV en A. SCHER, "Notice sur la vie et les œuvres de Johannan bar Penkayê'", *Journal Asiatique*, 10 serie, t. X (1907), 170-178. Extractos de los libros XIV y XV se encuentran en traducción alemana en R. ABRAMOWSKI, *Dionysius von Tellmahre, jakobitischer Patriach von 818-845*, Leipzig, 1940 (Abhandlungen für die Kunde des Morgeslandes, XXV 2). Cfr. también la conferencia de Gerrit REININK, "East Syrian Historiography in Response to the Rise of Islam: the case of John Bar Penkaye's *Ktâba d-reš mellê*'", en el congreso "Redefining Christian Identity. Christian Cultural Strategies since the Rise of Islam", Universidad de Groningen, del 7 al 11 de abril de 1999.

55 Moshe Henry GOSHEN-GOTTSTEIN, *Syriac Manuscripts in the Harvard College Library: A Catalogue*, Missoula, Scholars Press, 1979, p. 54.

56 M. SLABCZYK, *Apokalipso de Danielo Profeto en la Lando Persio kaj Elamo: Sirian tekston, Esperantan tradukton kaj Komentarion preparis Miron Slabczyk*, Viena, 2000 y Matthias HENZE, *The Syriac Apocalypse of Daniel. Introduction, Text and Commentary*, Tübingen, Mohr Siebeck, 2001.

muestra más desarrollada y nos permite datar el texto[57]. A causa de la ausencia de referencias externas, son aquellas indicaciones internas las que nos permiten establecer la fecha de redacción del texto. Una de esas referencias señala, en el capítulo 22, la mención de la apertura de las "puertas del norte" (*tur'ô d-garbyô*), lo que permitirá la invasión de los "pueblos del norte", cuya revuelta ya había sido anunciada en el capítulo 14[58]. En efecto, esas "puertas del norte" constituyen una referencia literaria que se encuentra en la "Leyenda siríaca de Alejandro". El rey macedonio construyó esas puertas para impedir que los pueblos escatológicos de Gog y Magog entraran en el mundo civilizado. Este texto fue redactado hacia el 620-630 en el norte de Mesopotamia, circunstancia que marca el *terminus a quo* para la redacción del Apocalipsis de Daniel[59]. Sin embargo, la ausencia de una mención al *Apocalipsis del Pseudo-Metodio*, redactado hacia el 690-691, señala el *terminus a quem*[60]. La mención, en el capítulo 16, del pago impositivo nos podría permitir ubicar la redacción del texto en los primeros años de la dominación árabe[61].

La concepción de la historia que se encuentra en los textos tanto apocalípticos como escatológicos siríacos del siglo VII –entre ellos el mencionado *Apocalipsis del Pseudo-Metodio*, que menciona el avance de "los hijos de Ismael" (o "de Hagar")– está en relación con el cuarto reino profetizado por Daniel. Sin embargo, la parte escatológica del *Apocalipsis siríaco de Daniel* comienza justamente

---

57 H. SCHMOLDT, *Die Schrift 'Vom jungen Daniel' und 'Daniels letzte Vision'. Herausgabe und Interpretation zwier apokalyptischer Texte*, Tesis, Universidad de Hamburgo, 1972, pp. 25-113.

58 *Pseudo Daniel*, cap. 14 (ed. HENZE, p. 39).

59 Gerrit REININK, "Die Entstehung der syrischen Alexanderlegende als politisch-religiöse Propagandaschrift für Herakleios' Kirchenpolitik", en Carol LAGA, J. A. MUNITIZ y Lucas VAN ROMPAY (eds.), *After Chalcedon. Studies in Theology and Church History offered to Professor Albert van Roey for his Seventieth Birthday*, Lovaina, Peeters, 1985, pp. 263-281. En cuanto a la datación de textos escatológicos, consideramos que se presenta un problema a partir de la doble mención de "la revuelta de los pueblos del norte", por un lado y de "las puertas del norte", por otro. Si la existencia de "murallas" (o "puertas") es parte de la novedad literaria que se halla en la leyenda de Alejandro del siglo VII, también es cierto que la "revuelta de los pueblos del norte" puede ser deducida de la profecía de Ezequiel 38, 1-9. Klaus Berger considera que el texto "Vom Jungen Daniel" habría sido escrito en el siglo IV porque no menciona "las puertas del norte" (en todo caso, antes del siglo VII) lo que nos parece correcto (cfr. Klaus BERGER, "Hellenistisch-heidnische Prodigien und die Vorzeichen in der jüdischen und christlichen Apokalyptik", *ANRW*, II 23/2 (1980), p. 1463.) Las conclusiones de Berger fueron refutadas por M. Henze (*The Syriac Apocalypse*, p. 16) y por H. Weinel a partir únicamente de la proximidad literaria, lo que no nos parece un argumento definitivo. Cfr. H. WEINEL, "Die spätere christliche Apokalyptik", en E. BALLA *et al.* (eds.), *Eucharisterion*, vol. 2, p. 141-173.

60 Gerrit REININK, "Pseudo-Methodius und die Legende vom römischen Endkaiser", en Werner VERBECKE, Daniel VERHELST y Andries WELKENHUYSEN (eds.), *The Use and Abuse of Eschatology in the Middle Ages*, Lovaina, Peeters, 1988, pp. 82-111 y Pablo UBIERNA, "La 'leyenda del Último Emperador' en Bizancio y en el Cercano Oriente cristiano. Una instrumentalización del género apocalíptico", en Guillermo HANSEN (ed.), *Los caminos inexhauribles de la palabra. Homenaje a J. Severino Croatto*, Buenos Aires, ISEDET-Lumen, 2000, p. 463-494.

61 Pseudo Daniel, cap. 14 (ed. HENZE, p. 42).

con la caída de este cuarto imperio (e, incluso, sin hacer alusión al carácter universal de este imperio). Pero esto, en otros textos como el Pseudo-Metodio suele estar en relación con la "leyenda del Último Emperador" mientras que la obra por nosotros hoy estudiada no hace ninguna mención a ella[62]. También es pertinente señalar que la visión del fin de la historia es, sin duda alguna, un relato escatológico y tiene como modelo el Apocalipsis de Juan, para entonces otro "apócrifo" dentro de la tradición siríaca como hemos ya indicado. Es por esto que el editor considera que puede tratarse de un texto calcedoniano[63]. Más importantes que una posible relación con el texto de Juan, lo son otras con obras propiamente canónicas de la tradición siríaca como II Baruch o IV Esdras. Esto se relaciona con la presencia del Mesías ya que, después de la teofanía del Monte Sinaí (capítulos 28-29), el *Apocalipsis de Daniel* comenta, en el cap. 30, su segunda venida. El texto siríaco menciona la preexistencia de Cristo utilizando la expresión *men qdm*[64] lo que es muy común en la apocalíptica judía para señalar dicha preexistencia del Mesías[65]. Hay otros aspectos que el texto comparte con la tradición judía como ser la corruptibilidad de nuestro mundo aquí abajo, la resurrección de los muertos, la descripción de los signos anunciadores del fin y un relato conclusivo sobre el regreso de los hijos de Israel[66].

Nuestro interés mayor es señalar tres aspectos fundamentales de este texto:

---

[62] La profecía de Daniel era parte de la literatura siríaca y bizantina sobre las conquistas árabes. Ver Walter E. KAEGI, "Initial Byzantine reactions to the Arab Conquests", *Church History*, 38 (1969), 139-149.

[63] M. Henze agradece a G. Reinink este comentario sobre el origen del texto. Cfr. HENZE, *op. cit.* p. 17, n. 43. La perspectiva escatológica se centra sobre la visión de la Jerusalén celeste (Pseudo-Daniel, 33), la peregrinación de los exiliados al Templo (37-40) y la entronización de Cristo en el Monte Sinaí (38). Dado que el Apocalipsis de Juan no fue universalmente aceptado en las iglesias pertenecientes a la tradición siríaca, el editor de una versión siríaca del texto no lo pone en relación con la *Peshitto* sino con la versión de Filoxeno de Mabbog (ca. 507/508) – J. GWYNN, *The Apocalypse of St. John in a Syriac Version hitherto unknown*, Amsterdam, Philo Press, 1981 ([1]1897) –. Contra la opinion de Gwynn, ver A. DE HALLEUX, *Philoxène de Mabbog: sa vie, ses écrits, sa théologie*, Lovaina, Imprimerie Orientaliste, 1963, p. 123. De todas formas, las referencias a los textos evangélicos de corte escatológico como la II Tesalonicenses son muy numerosas. Este es también un tema del que hemos de ocuparnos en el futuro. Adelantemos que, si bien el texto de Juan no era canónico, muchas de esas imágenes se encuentran en II Tes. Además, el carácter "calcedoniano" es más que dudoso por una adscripción canónica a una tradición "griega" en la que el texto de Juan tampoco era comúnmente aceptado en el siglo VII. Textos monofisitas de la misma época, como los "Apocalipsis" de los Doce Apóstoles, hacen muchas alusiones al texto de Juan.

[64] Pseudo-Daniel, cap. 30 (ed. HENZE, p. 54): "su nombre era antes (que fuera) el sol y su poder y su reino antes (que fuera) la luna".

[65] Ver IV Esdras, 6: 1-5b en donde se menciona, con la misma preposición, todos los actos creativos de Dios. Por el uso de este recurso literario parece que Dios prepara ya el fin de la historia antes incluso que la creación.

[66] Más allá de las "influencias", problemas como éste nos obligan a pensar nuevamente las relaciones entre judaísmo y cristianismo en la Antigüedad Tardía, ya no en términos de "una separación" más o menos radical en el siglo II sino a partir de mutuas relaciones que se dan hasta comienzos de la ocupación árabe en el Cercano oriente. Cfr. BECKER y REED, *op. cit.*, pp. 10-25.

primero, que fue escrito durante el siglo VII; segundo, que el autor conocía muy bien la literatura judía de los primeros siglos de la era cristiana y finalmente, que recurrió a ella.

Una de las particularidades de este relato (en relación con, por ejemplo, la obra de Juan de Fenek que ya mencionáramos) es que no tiene la intención de hacer alusión a los acontecimientos históricos en función de la figura de *vaticinia ex eventu*. No se trata de una crónica escrita en tiempo futuro sino de un texto escatológico inmerso en la tradición judía, es decir, un discurso en el cual el nudo argumental se relaciona con la figura del Mesías. Este último aspecto pone en evidencia la visión que el autor posee de los tiempos del fin de la historia. Y, claro está, no se ocupa del fin de algún acontecimiento histórico específico, que sería lo propiamente apocalíptico. Además, en contraste con II Baruch y IV Esdras, el autor del *Apocalipsis siríaco de Daniel* no se detiene en los problemas relativos a la justicia divina, la predeterminación y la libertad humana. A partir de estas características clásicas del género apocalíptico, el editor se concentra en el problema de la pseudonimia ya que el hecho de que el texto sea atribuido al profeta Daniel condiciona tanto su estructura como su lectura/audición y los define como un "apocalipsis histórico"[67].

Toda la primera parte del texto retoma la estructura del relato bíblico y no

---

[67] Desde 1979, toda una serie de trabajos –entre los que destacan las obras de John J. Collins y del "Apocalypse group" de la Society for Biblical Literature Genres– ha logrado una primera definición de los conceptos en juego. En efecto, 1979 fue un *annus mirabilis* en el estudio de los problemas apocalípticos. Junto con los congresos de Uppsala –David HELLHOLM (ed.), *Apocalypticism in the Mediterranean World and the Near East. Proceedings of the International Colloquium on Apocalypticism*, Uppsala, 1979– y Lovaina –Jan LAMBRECHT (ed.), *L'Apocalypse johannique et l'apocalyptique dans le Nouveau Testament*, Lovaina, Leuven University Press, 1980–, se publicaron el vol. 14 de *SEMEIA* (John J. COLLINS, *Apocalypse: The morphology of a Genre*) y dos textos de la siempre influyente obra de Jean Carmignac (el libro *Le mirage de l'eschatologie* editado en París por Letouzey et Ané y el artículo "Qu'est-ce que l'apocalyptique", *RevQ*, 10). La definición propuesta por el grupo (un apocalipsis es "a genre of revelatory literature with a narrative framework, in which a revelation is mediated by an otherworldy being to a human recipient, disclosing a trascendent reality which is both temporal, insofar as it envisages eschatological salvation and spatial, insofar as it involves another, supernatural world; such a world is intended to interpret present, earthly circumstances in light of the supernatural world of the future, and to influence both the understanding and the behavior of the audience by means of a divine authority", COLLINS (ed.), *Apocalypse*, p. 7) ha sido aceptada por los críticos e historiadores que trabajan sobre problemas apocalípticos –judaísmo helenístico, cristianismo primitivo y medieval– pero ha sido, sin embargo, criticada por algunos biblistas. Tal el caso de John ASHTON quien propuso la siguiente definición: "An apocalypse is a narrative, composed in circumstances of political, religious or social unrest, in the course of which an angelic being discloses heavenly mysteries, otherwise hidden, to a human seer, either indirectly, by interpreting a dream or vision, or directly, in which case the seer may believe that he has been transported to heaven in order to receive a special revelation", en John ASHTON, *Understanding the fourth Gospel*, Oxford, Oxford University Press, 1991, p. 383. Las condiciones de opresión en las cuales los textos apocalípticos surgen hace que tengan una primera intención de otorgar esperanza, que se continúa posteriormente en una *praxis*. Señalemos, en primera instancia, que en los apocalipsis, en tanto que textos, es importante distinguir entre ellos, como género literario, y las variadas nociones de lo "apocalíptico" como conceptos derivados.

es sino en el capítulo 14 –que comienza con la revuelta de los pueblos del norte– que se inicia la parte escatológica, que termina en el capítulo 40 con el banquete de la paz. Ahora bien, aunque las visiones son parte de los Apocalipsis llamados históricos, esta larga segunda sección no hace ninguna mención a los acontecimientos que ocurrieron en el siglo VII. A propósito de este aspecto capital en la estructura del texto, Alexander Golitzin ha hecho recientemente una crítica a la posición de Henze[68]. Más allá de los problemas originados por esta clasificación[69], los aportes de Golitzin no tocan el centro del problema. Considera que esta incongruencia desaparece al considerar al autor del texto como un monje, escribiendo en un medio monástico y teniendo como audiencia a otros monjes. Su condición monacal habría llevado a dicho autor a elegir en principio la figura de Daniel (a quien Golitzin considera, sobre todo, un asceta) para recordar a los fieles, los otros monjes, un elemento relativo a sus vidas en tanto que tales. Esta circunstancia le permitirá introducir dos admoniciones: en primer término, sobre la naturaleza de sus votos, más tarde sobre la fidelidad y los peligros de la experiencia espiritual. La posición de Golitzin está en relación con sus últimos aportes sobre la apocalíptica bizantina[70], intentando señalar que nuestro texto no se concentra sobre hechos históricos dado que la intención del autor es sólo elevar la vida espiritual de los monjes[71].

Más allá de las reflexiones de Golitzin sobre el medio de redacción (que difícilmente pudiera ser otro que monástico, tratándose de literatura siríaca del

---

[68] Alexander GOLITZIN, "Making the Inside like the Outside. Toward a Monastic *Sitz im Leben* for the Syriac Apocalypse of Daniel", contribución a un *Festschrift* editado por Monica Blanchard y Robin Darling para la Catholic University of America. También en www.marquette.edu/maqom/Daniel.

[69] Desde que los "Apocalipsis" (según la definición que hemos dado) se relacionan con problemas concernientes a la opresión a la que están sometidas diversas comunidades a las que se dirige el texto, todos se transforman en "históricos".

[70] Alexander GOLITZIN, "'Earthly Angels and Heavenly Men': The Old Testament Pseudepigrapha, Niketas Stethatos and the Tradition of 'Interiorized Apocalyptic' in Eastern Christian Ascetical Mystical Literature", *Dumbarton Oaks Paper*, 55 (2001), 125-153.

[71] Golitzin establece una relación entre el crecimiento espiritual (fundado en la fidelidad a los votos, tal como un Isaías de Nínive lo expresa en la Homilía 73) y el pensamiento escatológico. De esta manera, el Juicio Final no sería sino el reconocimiento de aquello en lo que cada uno se había transformado. El monje manifiesta así su conformidad interior con el cuerpo transfigurado de Cristo y se prepara para una nueva creación. Ver GOLITZIN, *op. cit.*, nota 29. Sobre la base de estas consideraciones, se dan las opiniones de Golitzin sobre el valor del sintagma *bnai/bnat qyama*. Siguiendo a Sydney Griffith, considera la posibilidad de nuevas traducciones para esta expresión (ya no resultantes de "Pacto") a partir de la raíz *qwm* y sus derivados, como *qyamta*, resurrección. De esta manera, la expresión puede significar no sólo "Hijos/as de la Alianza/Pacto", como ha sido tradicionalmente entendida, sino como "Hijos/as de la Resurrección", o bien "Hijos/as del Esjaton". Tales derivaciones no nos parecen fundadas en los textos. Ver Sydney GRIFFITH, "Monks, 'Singles', and the 'Sons of the Covenant': Reflections on Syriac Ascetic Terminology", en *Eulogema: Studies in Honor of Robert Taft, SJ*, Roma, 1992, pp. 141-60; *IDEM*, "Asceticism in the Church of Syria: The Hermeneutics of Early Syriac Asceticism", en Vincent L. WIMBUSH y Richard VALANTASIS (eds.), *Asceticism*, Oxford-Nueva York, 1995, pp. 220-245.

siglo VII) y sobre los destinatarios inmediatos del texto, lo que quisiéramos señalar es el carácter esencialmente escatológico del texto, que sobrepasa toda consideración sobre los acontecimientos históricos contemporáneos. En dos oportunidades, una en el capítulo 13 y otra en el 25, el *Apocalipsis de Daniel* hace mención al "fin de los tiempos" y se sirve del término *qetso*, que nos remite al fin de la historia en sí misma, tal como hemos señalado para la traducción siríaca de la Biblia y para el IV Esdras[72]. Es un texto fundado en una periodización de la historia en siete semanas (según el esquema conocido de Dan 9, 24-27 interpretando a Jeremías) y cuyo fin acontecerá, justamente, al finalizar la séptima de las dichas semanas (de años/milenios)[73].

El conjunto de la segunda parte del relato refuerza la idea de una apropiación, por parte del autor, no sólo de una serie de imágenes presentes en otros apocalipsis judíos sino de aquellos textos pertenecientes a la tradición mesiánica. Lo que está en juego, para dicho autor, no es la resolución de los problemas contemporáneos sino hacer explícito el fin de la historia y demostrar que ello será testimonio del retorno del Mesías cristiano[74].

---

[72] Pseudo-Daniel, cap. 13 (ed. HENZE, pp. 38-39): "y el fin de la historia (que) el Espíritu Santo mostró a Daniel en Persia y Elam durante los días del rey Darío". M. Henze señala que este uso de "fin" en el *Apocalipsis siríaco de Daniel* no se concuerda con el que tiene en el texto bíblico de Daniel, aquél de "fin" de una época de crisis. Esta última afirmación de Henze se funda en un artículo de John J. COLLINS, "Apocalyptic Eschatology as the Transcendence of Death", *Catholic Biblical Quaterly*, 36 (1974), p. 26 que lleva a una interpretación errónea del problema. Ver HENZE, *op. cit*, p. 75, n. 51 y también capítulo 13 *in fine*: "Los sabios que guardan la Alianza comprenderán este libro y en el fin último (fin de los fines) ellos serán llevados por él (el libro)". Este "fin último (fin de los fines)" pone el acento sobre el carácter exclusivamente escatológico buscado por el autor del texto. Respecto de aquellos que "guardan la Alianza" –en la interpretación de Alexander Golitzin– ya hemos señalado que lo consideramos excesivo. En todo caso, por más que ensaya, a partir del artículo de Griffith, una comprensión de *bnai / bnat qyama* en un sentido escatológico, eso nos parece arriesgado. En el contexto, la mención remite más a las figuras clásicas del ascetismo siríaco que a otras figuras de la tradición apocalíptica. En ese sentido, los sintagmas *bnai / bnat qyama* son diferentes (en cuanto a su pertenencia a un medio cultural distinto) de los "pobres de Yavé" de la tradición apocalíptica precedente, tal como los comprende el propio HENZE, *op. cit.*, p. 76, n. 58.

[73] Cfr. William ADLER, "The Apocalyptic Survey fo History adapted by Christians: Daniel's Prophecy of 70 weeks", en James C. VANDERKAM y William ADLER (eds.), *The Jewish Apocalyptic Heritage in Early Christianity*, Minneapolis, Fortress Press, 1996, pp. 201-238. De la misma manera, Witold WITAKOWSKY, "The Idea of *Septimana Mundi* and the Millenarian Typology of the creation week in the syriac tradition", en René LAVENANT (ed.), *V Symposium Syriacum 1988*, Roma, Pontificio Istituto Orientale, 1990, pp. 93-109 en donde presenta una síntesis de la aparición de este *topos* en la literatura siríaca. En tanto que fuente de las ideas que los autores siríacos se hicieron sobre el más allá y una referencia natural a los siete días de la creación, Witakowsky remarca la importancia del número siete en una periodización de la historia y en la organización de un calendario litúrgico, *op. cit.*, pp. 94-95.

[74] Cfr. la profecía de Isaías sobre la redención, que concierne la restauración gloriosa de Jerusalén (Is. 60, 19-20), utilizada tanto por el IV Esdras como el capítulo 39 del *Apocalipsis siríaco de Daniel*. Este último retoma literalmente la descripción del estado de paz perpetua de la Jerusalén celeste. Cfr. HENZE, *op. cit.*, p. 29.

En el capítulo 33, el autor compone su visión de la Jerusalén celeste no sólo sobre la base de textos veterotestamentarios (Is. 54, 11-14; Ez 40-48; Zac 2, 4-8) sino también a partir de relatos procedentes del Apocalipsis de Juan, lo que hace de él un caso excepcional de utilización de Juan en la literatura siríaca de la época[75].

En el *Apocalipsis siríaco de Daniel*, una vez comenzado el drama escatológico, éste no se desarrolla de tal manera que sea explicado por un ángel intérprete o por un camarada de viaje cósmico (lo propio en este tipo de textos). Dicho drama tampoco ha sido motivado por los pecados de una comunidad (otro aspecto típico)[76]. El caso de la presencia/ausencia angélica es interesante. Incluso si estos seres celestiales aparecen en muchas oportunidades[77], la ausencia de un ángel intérprete o guía del visionario constituye una verdadera singularidad dado que esta figura se manifiesta como recurrente y necesaria en los apocalipsis bíblicos.

Otro aspecto que refuerza el carácter original del *Apocalipsis siríaco de Daniel* se relaciona con el castigo divino. La escena del juicio individual y de las naciones que Cristo llevará adelante sobre el trono de justicia de Jerusalén en su segunda venida es, sorprendentemente, muy corta y tiende a remarcar la rectitud con la que todas las personas serán juzgadas. El texto pone de relieve, por una parte, la evidencia de una segunda venida del Mesías y, por otra, que esta segunda venida no será, de ninguna manera, causa de sufrimientos sino, al contrario, actuará como justa y redentora. De esta manera, el Juicio constituye un elemento más en esta Parusía sin ser el más significativo.

Hay, sin embargo, un aspecto final a considerar en relación con la intención escatológica presente en el texto y es su distinción de los acontecimientos finales frente a los contemporáneos, muy alejados unos de otros. Después de la descripción de la Paz (capítulos 15-16) que precederá el comienzo del drama final (ca-

---

[75] Esto permite a Henze, gracias a una sugestión de Gerrit Reinink, situar la redacción del *Apocalipsis siríaco de Daniel* en un medio melquita. Ver HENZE, *op. cit*., p. 17, n. 43. La mención a "aquellos que guarden la Alianza comprenderán este libro" está en relación con *Dn*. 8, 26; 12, 4 y 12, 9 ya que se conmina al visionario a conservar las palabras en secreto y el libro sellado hasta el advenimiento del "fin" de la historia cuando las cosas se volverán claras y distintas. Señalemos además que es justamente este uso de *qyama*, lo que relaciona esta palabra con la noción de Pacto/Alianza y no con resurrección, conforme los postulados de Griffith y Golitzin comentados más arriba, en la n. 65.

[76] Este elemento está presente en muchos otros textos análogos de la tradición siríaca de la época. Las ya mencionadas "puertas del norte", por ejemplo, no se abren para permitir la entrada de Gog y Magog en virtud de los pecados de los hombres sino como condición necesaria a la llegada del Anticristo. Cfr. *Pseudo-Daniel*, cap. 22, p. 47: "y así las puertas del norte se abrirán delante de él". Contrariamente, tanto en el caso de la *Leyenda siríaca de Alejandro* como en el *Poema siríaco de Alejandro*, en el *Pseudo-Efrém* o en el *Apocalipsis del Pseudo-Metodio*, las puertas del norte se abren, efectivamente, a causa de los pecados de los hombres.

[77] *Pseudo-Daniel*, cap. 15-16 (ed. HENZE, p. 41): "Los ángeles se presentan sobre la Tierra, recorriéndola como seres humanos" y llegarán a Sión "sobre las olas del mar", cap. 19, p. 45.

pítulos 17-19) y la llegada del Anticristo, capítulos 21-24[78], el relato utiliza la expresión "los últimos días" (*ywmtê 'hryê*)[79], muy particular, para describir el lapso de tiempo entre estos dos períodos. Ese tiempo, tal como lo podemos inferir por la elección terminológica y por el sentido general del conjunto textual, constituye un tiempo cercano (y subrayamos este aspecto): una vez que "los tiempos se consumen"–*nshlmwn nbnê*– y que el drama escatológico se complete, "los últimos días" de la historia estarán próximos. En este caso particular, el autor no duda en utilizar una raíz diferente para expresar la cercanía de esos días[80].

Este énfasis en el fin de la historia y no en una liberación de la opresión –liberación ligada a las figura regias– desarrolladas por la apocalíptica siríaca de la época (entre el 629 al 692 y relacionadas con el uso literario a favor de Heraclio de la tradición de Alejandro o en el desarrollo de la leyenda del Último Emperador, tal como la encontramos en el *Apocalipsis del Pseudo-Metodio*) señala la particularidad mayor de este texto que en su estructura y en sus elecciones terminológicas. La relación de esta obra cristiana con otros textos del siglo VII –judíos esta vez y también centrados en una inminencia escatológica hecha evidente a partir de la crisis del Imperio, como el *Sefer Zerubbabel* o el *Sefer Eliyahu*–, queda pendiente pero creemos que permitiría, adelantémoslo, encuadrar la disputa *Adversus Judaeos* del siglo VII en el marco de una discusión escatológica.

78 Que será de la tribu de Levi, cf. *Pseudo Daniel*, cap. 21 (ed. HENZE, p. 46) lo que constituye una novedad ya que, tradicionalmente, el Anticristo se origina en la tribu de Dan.

79 Henze no hace mención a este aspecto que consideramos fundamental.

80 Esta idea se ve reforzada por la utilización de dos términos diferentes en el mismo capítulo 26 con la intención de describir el momento en que el fin tendrá lugar, en tanto que postrera –y a la vez cercana– etapa en relación con los acontecimientos relativos al fin de la historia anteriormente descriptos.

ÍNDICE

Introducción
La escatología, entre historia y futuro
Ariel Guiance 7

Pasajes y mutaciones: el espacio y significado de lo maravilloso en
el *roman* de *Cleriadus et Meliadice*
Lidia Amor 15

El mundo ultraterreno en el *Viatge del Vescomte Ramón de Perellós i de Roda fet al Purgatori de Sant Patrici*
Funcionalidad y maleabilidad de una creencia
Constanza Cavallero 39

Dionisio Areopagita: la construcción mística de la escatología
Pablo Cavallero 75

La muerte del emperador
Martirio, teología mística e identidad religiosa en la
Tashitā de-qadyshā maūryqā malkhā d^erhomyē
Héctor R. Francisco 109

Aves, niños e ilusiones
Las representaciones del demonio en los *Diálogos* de
Gregorio Magno (siglos VI-VII)
Hernán Garófalo 129

Aparecer, andar y expiar
Algunas observaciones sobre la construcción y usos de la *Mesnada Hellequin*
Gustavo Giordano 145

Las miniaturas hispanas de temática infernal en los siglos X y XI
Nora M. Gómez 165

Los visigodos y el Purgatorio
Ariel Guiance 207

Notas sobre la vida, la muerte y el más allá en *Vida y conducta del Abbá Simeón, apodado 'Loco' por causa de Cristo* de Leoncio de Neápolis
Julio César Lastra Sheridan 235

Imágenes del más allá
Ofelia Manzi y Jorge Bedoya 267

Escatología y devoción mariana: milagros soteriológicos en las
Cantigas de Santa María
Laura Quiroga 299

Entre el cielo y el infierno en los códices guadalupanos
Gerardo Rodríguez 315

El *Libro de Daniel* en la tradición siríaca
Lecturas sobre un apócrifo del siglo VII
Pablo Ubierna 331